HERRLEE G. CREEL

EL PENSAMIENTO CHINO DESDE CONFUCIO HASTA MAO TSE TUNG

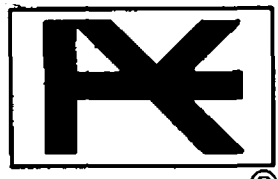
ALIANZA EDITORIAL

孔子

毛泽东

Herrlee G. Creel:
El pensamiento chino desde Confucio hasta Mao Tse-Tung

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



Título original: *Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-Tung*
Traductor: Salustiano Masó Simón

© 1953 by H. G. Greel
© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1976
Calle Milán, 38; ☎ 200 00 45
ISBN: 84-206-1634-6
Depósito legal: M. 31.455-1976
Papel fabricado por Torras Hostench, S. A.
Impreso en Closas-Orcoyen, S. L.
Martínez Paje, 5. Madrid-29
Printed in Spain

Este libro es una exposición no técnica del pensamiento chino y ofrece al lector las líneas principales de su historia desde los tiempos más antiguos de que se tiene noticia hasta el momento actual. No pretende ser una historia exhaustiva de la filosofía china. Se ha escrito en la creencia de que es importante, por una serie de razones, que en Occidente se conozca el pensamiento chino bastante mejor de lo que se conoce, y esperando también que muchos, una vez iniciados, lo encontremos de sumo interés. Confiamos que sirva al menos como introducción en la materia, lo cual facilitará el aprovechamiento de obras más completas y técnicas.

Hemos concedido un espacio desproporcionadamente amplio a la historia del pensamiento chino antes de la Era Cristiana. No porque las fases posteriores se consideren sin importancia o interés, que lo tienen sobrado, y merecen una atención más escrupulosa que la que aquí se les dispensa. Este volumen se ocupa especialmente, empero, del pensamiento original de los propios chinos, y el pensamiento chino anterior a la Era Cristiana parece

haber sido esencialmente indígena, mientras que el de épocas posteriores se vio considerablemente influido por ideas recibidas del mundo exterior. Y lo que es aún más importante, las ideas desarrolladas en el período antiguo han seguido desempeñando un papel dominante, aun en nuestros propios días.

Aunque este libro no aspire a ser un tratado exhaustivo, no se ha escrito descuidada ni apresuradamente. Gran parte del material fue reunido en un principio para una serie de conferencias pronunciadas en la Universidad de Chicago hace tres años. Unos pocos oyentes de entonces solicitaron que el material se publicara, alegando que bastaría para ello con un poco de trabajo adicional. Esta última suposición, al menos, resultó errónea. La preparación de una versión resumida suele costar más desvelos que la de una exposición completa, pues siempre surge la duda mortificante de si uno ha seleccionado aquellos elementos que son representativos, capaces por ello de dar una impresión verídica, aunque abreviada, del conjunto. No sé si lo habré conseguido, pero al menos lo he intentado.

En todos los casos que ha sido posible (y las excepciones no pasan de una o dos), los pasajes traducidos del chino se han cotejado con el texto chino original. En algunos casos las traducciones que aquí se dan son enteramente nuevas; la mayor parte de las veces difieren en cierto grado de las versiones anteriores. Para comodidad del lector, no obstante, damos casi siempre referencias a las traducciones inglesas de estas obras en los casos en que existen. En unos pocos casos, por razones especiales, damos la referencia tanto a una traducción como al texto chino.

La forma en que aquí se dan notas y referencias se sale un poco de lo corriente. Hay muy pocas notas que añadan información o discusión a lo que se expone en el texto; cuando es así se dan siempre en la misma página, como notas al pie. Las referencias que meramente indican fuentes u obras citadas como autoridad o testimonio se señalan en el texto por medio de números correlativos,

y las referencias propiamente dichas se incluyen todas juntas en las últimas páginas del libro. El lector puede estar seguro de que si encuentra un número en el texto no perderá nada si se abstiene de consultar la referencia al final del libro, a menos que desee efectuar comprobaciones en la fuente o la obra citada como testimonio.

A los sinólogos que lean este libro quizá les choque —tal ha ocurido con algunos que han leído el manuscrito— la ausencia de muchos nombres chinos que podría esperarse apareciesen en una obra como ésta. No se han omitido por inadvertencia. Para nosotros, a cuyos ojos es familiar el chino y en cuyos oídos es música, resulta difícil de comprender el hecho de que para la mayoría de los lectores occidentales una página salpicada de nombres chinos ofrece un cariz bastante repelente. Por tanto se ha estimado más oportuno incluir sólo los nombres de primerísima importancia, dejando otros para que sean hallados en ulteriores lecturas.

Mientras he estado escribiendo este libro he molestado considerablemente a mis amigos, y el texto debe mucho a su ayuda. Aunque mi esposa debe de haber terminado más que harta de él, siempre se mostró dispuesta a brindar, cuando hacía falta, alguna idea original e inspiradora que mejorase un capítulo que se resistía. Mi colega T. H. Tsien me ha prestado inapreciable ayuda tocante a la bibliografía y ha escrito los caracteres chinos para la portada. La señora T. H. Tsien ha escrito los caracteres para la Bibliografía. También debo especial gratitud, por sus sugerencias, consejos y crítica, a George V. Bobrinskoy, John K. Fairbank, Norton S. Ginsburg, Clarence H. Hamilton, Francis L. K. Hsü, Charles O. Hucker, Edward A. Kracke, Jr., Earl H. Pritchard, Richard L. Walker y Francis R. Walton. La señorita June Work no sólo ha preparado el manuscrito para su publicación sino que me ha llamado la atención acerca de valiosos materiales en que no había yo reparado.

H. G. CREEL

NOTA EDITORIAL

Aunque el pensamiento oficial chino respecto a Confucio y las viejas doctrinas han variado desde que este libro fuera escrito sigue en total vigencia su exposición histórica hasta la reacción anticonfucianista producida con posterioridad a 1970.

1. El punto de vista chino

Dos maneras distintas de vida y pensamiento llevan un siglo disputándose la posesión del pueblo chino. Una es la de occidente; la otra, la de sus antepasados. Hace cien años cualquier chino hubiese preferido con mucho la última. Desde tiempo inmemorial los chinos se habían creído más inteligentes, cultivados y hábiles que cualquier otro pueblo. Pero una serie de reveses fue poco a poco minando su seguridad. Les resultaba imposible protegerse en sentido militar, con lo que sus fronteras eran invadidas. Como consecuencia, se vieron obligados a permitir la residencia en China a europeos y americanos, a quienes no deseaban. Esto trajo consigo una invasión de la mente todavía más inquietante.

Pronto pareció evidente que en algunos aspectos los chinos no eran tan competentes como los occidentales. No hacían la guerra tan bien como ellos. No eran tan buenos matemáticos. Tenían escaso dominio de las ciencias. Sabían poco de maquinarias y por lo tanto no podían producir géneros en la cantidad fabulosa que las fábricas hacen posible.

Al principio estas cosas no impresionaron mayormente a los chinos. Al fin y al cabo se trataba en su mayor parte de cosas materiales, en las cuales era de esperar que descollasen los «bárbaros» (pues bárbaros consideraban a los occidentales). Sabemos que en tiempos de la caída del Imperio Romano los bárbaros de la antigua Europa sobresalían en el campo de batalla, pero eso no nos convence de que los bárbaros fuesen, en sentido general, seres humanos de mejor calidad que los romanos. Sabemos que los esquimales y otros pueblos que viven en estrecho contacto con la naturaleza saben mucho más de caza que la mayor parte de nosotros y nos aventajan grandemente como cazadores, pero ello no nos causa sensación alguna de inferioridad. De la misma manera, hubo de pasar mucho tiempo para que los chinos se sintiesen al fin anonadados ante los logros de la tecnología occidental. Los consideraban como uno puede considerar las habilidades de un prestidigitador: sorprendentes, pero sin importancia en realidad.

Mucho más que estas cosas materiales valoraban los chinos las cosas del espíritu. Sabían apreciar el valor del ingenio capaz de combinar diversos materiales para hacer una máquina que produzca bienes a bajo costo, pero estimaban más el arte de hacer posible que los seres humanos convivan en armonía y felicidad. Valoraban la riqueza —siempre la han valorado los chinos— pero veían poco provecho en la riqueza que no deparaba a su poseedor satisfacción, un goce más pleno de la vida y un sentimiento de seguridad en la estimación del prójimo. En estos conceptos no era seguro en modo alguno que la postura de Occidente fuese mejor.

En virtud de un proceso que habremos de considerar con algún detalle hacia el final de este libro, muchos y tal vez la mayoría de los chinos llegaron a poner en duda cierto día la superioridad de su forma tradicional de vida y pensamiento. Muchos se convirtieron a la filosofía occidental conocida por Comunismo, y fueron bastantes los que lo hicieron; tantos que dieron el dominio político de China a los comunistas.

Quizás a algunos de nosotros nos repugne considerar al Comunismo una filosofía occidental. Es cierto que el comunismo ruso tiene sus propias peculiaridades, y la cultura rusa ha sufrido una determinada proporción de influencia asiática. Pero la filosofía de Marx y de Lenin es uno de los productos finales de una línea de pensamiento que puede seguirse muy atrás en el tiempo dentro de la filosofía occidental. En su tendencia a controlar a los seres humanos para organizarlos en grupos numerosos, el énfasis que pone en las cosas materiales y la importancia que da a la economía, es mucho más similar a la filosofía de Occidente en general que al pensamiento tradicional que ha desplazado en China.

Podría haberse esperado que al adoptar los chinos una variedad de doctrina occidental este hecho les hubiese llevado a estrechar sus vínculos con Occidente en general. Como todos sabemos no ha ocurrido así. Al contrario, los comunistas chinos denunciaron virulentamente a las democracias occidentales, y soldados chinos participaron abiertamente en la guerra contra las fuerzas de las Naciones Unidas en Corea.

Estos actos disgustaron profundamente a muchos occidentales. Estimaban que las democracias del mundo occidental habían demostrado en repetidas ocasiones la más leal amistad hacia China. Habían enviado a este país misioneros, maestros, médicos y grandes sumas de dinero. La ayudaron en su lucha contra el Japón. Y, sin embargo, los chinos se volvían contra ellos. Muchos están dispuestos a concluir que el misterioso Oriente es en efecto misterioso y que es imposible comprender a los chinos.

Pero por muy natural que sea este sentimiento, no resuelve ningún problema y para nosotros los chinos constituyen un problema de lo más acuciante. En el punto adonde hemos llegado está perfectamente claro que quinientos millones de chinos no pueden ser pasados por alto. Tendremos que tratar con ellos de una manera o de otra, y no podemos hacerlo con probabilidades de éxito a menos que los comprendamos.

¿Por qué se han vuelto los chinos contra las democracias occidentales? ¿Por qué se han hecho comunistas?

Según el dogma comunista, todos los cambios sociales y revoluciones políticas han de explicarse fundamentalmente en términos de economía. Así, los comunistas, al igual que muchos otros que no son comunistas, interpretan el éxito del comunismo chino atribuyéndolo casi por completo a la rebelión de las masas oprimidas y desheredadas de aquel país.

Esto es parcialmente cierto, pero tal vez omite la parte más importante del cuadro. Todos los especialistas en comunismo chino parecen estar de acuerdo en que éste ha sido organizado y dirigido, no por campesinos ni obreros industriales, sino por estudiantes, profesores e intelectuales en general.

Cuando preguntamos por qué los intelectuales de China se inclinaron hacia el Comunismo, obtenemos una respuesta singular. No hay ni una sola explicación; pero más importante que cualquier otra razón es su ardiente deseo de conseguir para su país una posición de independencia y una situación de igualdad, respeto y estimación a los ojos del mundo. Se habían dado cuenta, y no sin fundamento, de que el mundo los consideraba atrasados, desorganizados e ineptos, y en el Comunismo vieron un método de vindicación nacional. En la Rusia soviética encontraron una nación dispuesta a tratarlos como iguales.

Esto nos lleva a una conclusión bastante insólita. Los chinos abandonaron sus formas tradicionales de vida y pensamiento (en la medida en que las abandonaron) como protesta contra la actitud y las acciones de Occidente, que tildaba estas formas tradicionales de atrasadas. Y mientras rechazaban la pretensión de superioridad del pensamiento occidental en general, aceptaban como superior una variedad particular de la filosofía occidental: el Comunismo.

Esto tuvo otro resultado paradójico. Durante la primera mitad de este siglo los chinos mostraban tendencia a hacerse disculpar por su cultura; esto sin duda estaba

relacionado con la decadencia en poder y prestigio del estado chino. Poco después de llegar los chinos comunistas al poder, sus soldados podían alegar el haber obtenido victorias sobre las tropas de algunas de las más poderosas naciones del mundo, y China comunista se convirtió en una potencia con la que había que contar. Así, aunque parezca sorprendente, no es ilógico que en su recobrada confianza en sí mismos los comunistas chinos, cuya filosofía oficial es de origen europeo, señalen con orgullo las glorias de la historia china y reivindiquen a los grandes pensadores chinos del pasado como parte del legado intelectual del Partido Comunista chino.

Si algunas de las cosas que piensan y hacen los chinos parecen difíciles de comprender, poco adelantamos con encogernos de hombros y decir que son un pueblo extraño, misterioso e irrazonable. Si nos tomamos la molestia de intentar aprender por qué piensan y obran como lo hacen, acaso nos encontremos con que son tan razonables como nostros. En gran parte la diferencia dimana lel hecho de que no siempre han estimado las cosas que nosotros apreciamos por encima de todo, sino que han dado más importancia a cosas en que nosotros apenas reparamos. Esto es lo que ilustra el siguiente apólogo referido por uno de sus filósofos primitivos.

Viajando cierto día un estudiante por el campo, vino a dar con un hortelano que estaba regando una espaciosa huerta de un modo muy curioso. Había dispuesto caceras de riego como para un plan normal de irrigación. Luego cogió una vasija de barro, bajó a su pozo, la llenó y volvió todo jadeante, abrazado a su vasija, para vaciarla en una de aquellas regueras.

El estudiante le observó un rato, viéndole repetir la operación varias veces con enorme fatiga pero escaso provecho. Luego habló al hortelano amablemente.

—Has de saber —dijo— que hay una especie de mecanismo que podrías utilizar; con él se regarían cien huertas como la tuya en un solo día. Requiere muy poco

esfuerzo para realizar una gran suma de trabajo. ¿No te gustaría emplearlo?

El hortelano miró al estudiante y preguntó:

—¿Cómo funciona?

—Cortas un madero largo de suerte que quede ligero por delante y pesado por detrás. Empleándolo como una palanca, puedes extraer agua con la misma facilidad que si la sacases en el hueco de la mano, y con no menos rapidez que el agua hirviendo rebosa por los bordes de una marmita.

El hortelano rió despectivamente y dijo:

—Me han enseñado que para producir artilugios mecánicos hay que forzar y retorcer el ingenio, y que esto a su vez requiere poseer una mente fecunda en ardides. Cuando es así la mente, el carácter del hombre no puede ya mantenerse en su integridad, y es imposible la paz del espíritu... Conozco bastante bien ese artilugio de que me hablas, pero me avergonzaría emplearlo [1].

Esta condenación de la era del maquinismo fue escrita en China hace bastante más de dos mil años. Es interesante compararla con algunas observaciones que el novelista inglés E. M. Forster publicó en 1951:

«No podemos alcanzar la estabilidad política y social por la razón de que continuamos haciendo descubrimientos científicos y aplicándolos, y de este modo destruimos las formas de convivencia que estaban basadas en descubrimientos más elementales... La ciencia ... nos dio el motor de combustión interna, y antes de que lo hubiéramos digerido y asimilado con terribles fatigas en nuestro sistema social, domeñó el átomo, destruyendo así cualquier orden en vías de posible desarrollo. ¿Cómo puede el hombre llegar a estar nunca en armonía con el medio en que se desenvuelve cuando está constantemente alterándolo? El fracaso de nuestra especie es, en este aspecto, más enojoso de lo que nos dignamos admitir, y algunas veces me ha parecido que su mejor oportunidad estriba en la apatía, la falta de inventiva y la inercia» [2].

Esto no es idéntico al planteamiento chino del problema, pero si tenemos en cuenta que estas dos críticas del maquinismo fueron escritas por autores separados por más de dos mil años y quince mil kilómetros, son extra-

ordinariamente afines. Desde luego, muy pocos aceptarían la conclusión de Forster en el mundo occidental. Por mucho que deploremos la existencia de la bomba atómica, la mayoría de nosotros deseamos que haya, no menos, sino más y mejores invenciones, incluyendo —esperamos fervientemente— algún medio para evitar que nosotros y nuestros hijos seamos barridos del planeta.

Los chinos raras veces han sido tan partidarios de la maquinaria como nosotros, pero pocos han estado nunca dispuestos a aceptar en la práctica la total abstención del empleo de artificios mecánicos y de todo «arbitrio ingenioso», preconizada por el hortelano del cuento. Aunque no han adelantado mucho en las ciencias teóricas, los chinos por lo general se han mostrado deseosos de adoptar inventos que contribuyeran de forma evidente a su bienestar.

El cuento del hortelano que quería permanecer en su estado de simple naturaleza a fin de preservar la paz de su ánimo no es, pues, enteramente representativo de todo el pensamiento chino. Es característico, empero, del sentir chino en cuanto pone el acento, no sobre algún mandamiento divino o principio filosófico, sino sobre el individuo humano, y no sobre su estado de gracia ni bienestar material, sino sobre su estado de ánimo. Y es típico de la generalidad del pensamiento de casi todos los filósofos famosos de China en tanto que trata de un problema humano permanente, un problema que nos afecta hoy a nosotros tanto (o quizás más aún) como afectaba a los chinos de la época en que el apólogo fue escrito.

Incluso en el mundo occidental, no sólo en nuestros días han considerado algunos pensadores la posesión de un ánimo tranquilo como la más preciada de todas las riquezas. En el año 305 de nuestra era, Diocleciano, uno de los más grandes y prósperos emperadores romanos, abdicó voluntariamente a la edad de cincuenta y nueve años, cuando se hallaba en la cumbre de su poder, para retirarse a una mansión campestre donde plantó un huerto que cuidaba con sus propias manos. Cuando su antiguo compañero le instó a ser de nuevo emperador, Diocle-

ciano aseguró a Maximiano que le bastaría con ver sus hermosas coles para que no se le ocurriera esperar de él que renunciase a la felicidad por el mero poder [3].

Más recientemente, Jean Jacques Rousseau y Henry David Thoreau, por citar sólo a dos de entre muchos, han alabado la vida sencilla. En el siglo diecinueve cundieron los intentos prácticos de realizarla por parte de comunidades de hombres y mujeres que trataban de hallar la tranquilidad retirándose del mundo y creando una sociedad propia menos complicada. «Brook Farm», cerca de Boston, donde vivió una temporada Nathaniel Hawthorne, fue el más famoso de tales experimentos. Casi todos tuvieron un final decepcionante; pero es interesante observar que, incluso hoy en día, aquellos que medran y hacen fortuna en nuestras ciudades industrializadas, tan pronto como reúnen dinero suficiente tratan por lo general de adquirir residencias lejos de los núcleos urbanos. Muy a menudo pasan sus fines de semana trabajando como agricultores.

A medida que nuestro mundo aumenta en complejidad, la creciente presión que ejerce sobre el espíritu humano constituye un problema cada vez más difícil de resolver. Prueba evidente de ello es la cantidad de libros que compran hombres y mujeres buscando métodos que procuren tranquilidad de ánimo y alivio de la tensión nerviosa. Los psiquiatras se cuentan entre los miembros de nuestra sociedad más sobrecargados de trabajo, en sus vanos esfuerzos por atender al desbordante número de aquellos para quienes el mundo ha llegado a hacerse insoportable.

Cada vez resulta más y más difícil evadirse del mundo. La mayor parte de los chinos jamás lo han intentado. En cambio, han buscado procedimientos mediante los cuales sea posible convivir con otros seres humanos sin sentirse como irritados por ellos y morar en el mundo sin que el mundo cause opresión. En general han obtenido en esto un éxito completo. Sería un error, naturalmente,

esperar que esas soluciones chinas puedan aplicarse a nuestra propia situación sin modificación alguna; pero no cabe la menor duda que podemos aprender mucho de ellos. Cuando menos, exponen nuestros problemas a una nueva luz y nos permiten considerarlos más objetivamente.

Quizá sea éste el mayor provecho que un conocimiento de China pueda reportarnos. Estamos muy metidos en nosotros mismos; nos es imposible salir de nuestra propia piel, de nuestra propia civilización. ¿Hacemos las cosas que hacemos porque sean las únicas cosas sensatas, las únicas cosas «humanas» que se pueden hacer? ¿O las hacemos porque muchos siglos de hábito social y el apremio de las circunstancias en que vivimos nos compelen a actuar como actuamos? ¿Cómo podemos saberlo?

Un medio para obtener alguna luz en este asunto es ver cómo han resuelto los mismos problemas otros pueblos que tienen diferentes hábitos sociales y viven sometidos a circunstancias distintas. Esa es una de las razones de que los relatos de los antropólogos acerca de las llamadas sociedades «primitivas» se lean con tantísimo interés. Pero, al fin que nos ocupa, las sociedades relativamente sencillas tienen un serio inconveniente. Son demasiado distintas de la nuestra; percibimos, con razón o sin ella, que nuestra cultura se sitúa a un nivel totalmente distinto y no puede en realidad ser comparada con aquellas otras más sencillas. La civilización china, por el contrario, aunque muy diferente de la nuestra, es en muchos aspectos perfectamente comparable con ella. Sin duda la nuestra es superior en algunos aspectos, pero evidentemente en otros nos han aventajado los chinos por espacio de siglos, y es posible que todavía nos aventajen.

Y lo que es más importante, la civilización china se ha desarrollado independientemente de la nuestra. Entre las diversas culturas de primer orden que ha producido la humanidad no hay ninguna otra que, en su período formativo, haya tenido tan escasas relaciones de influen-

cia recíproca con nuestra cultura occidental *. De esta suerte podemos considerar a China un vasto laboratorio social en el que, por espacio de tres mil años de historia escrita, hombres y mujeres han venido haciendo cosas con ideas e instituciones generalmente muy distintas de las nuestras. Este libro se propone acompañar al lector en una breve visita por ese laboratorio, para ver algo de lo que ha venido aconteciendo en él y de lo que significa. Consideraremos con especial detalle el pensamiento de aquellos períodos en que la civilización china era pura y simplemente china. Y por último daremos un vistazo a las formas en que el pensamiento chino ha reaccionado a las influencias de la India, de Europa occidental y América, y de Rusia.

* Una excepción a este aserto que podría alegarse es la cultura de la India; pero, desde que Alejandro Magno llevó sus conquistas hasta el corazón de la India en 326 a. de JC., tanto la India como Europa han sufrido influencias mutuas, que a veces han sido considerables.

De los hombres de la Edad de Piedra que vivieron en China se sabe mucho, pero como no tenemos nada escrito por ellos, sólo podemos hacer conjeturas sobre lo que pensaban. Los escritores chinos más antiguos que poseemos proceden de una ciudad que fue capital de los reyes Shang allá por 1400 a. de JC. Dicha ciudad era centro de una civilización que estaba ya notablemente avanzada, como se desprende de sus grandes edificios, sus bellos vasos de bronce, sus elaborados tejidos de seda y muchas otras cosas. Aunque estas gentes poseían libros, hace ya mucho que los ha corroido el tiempo, de suerte que los únicos escritos que de ellos tenemos son breves inscripciones en piedra y hueso. Estas exiguas referencias nos proporcionan un atisbo de sus complicadas ceremonias religiosas y su considerable organización política, pero no alcanzan a decirnos gran cosa acerca de su filosofía.

Este pueblo Shang de tan avanzada cultura fue conquistado (en 1122 a. de JC., según la cronolgía tradicional) por hordas tribales procedentes de China occi-

dental. Los conquistadores estaban dirigidos por un grupo, los Chou, que fundó la famosa dinastía de ese nombre. Al principio, estos intrépidos guerreros lo pasaron bastante mal, pues aunque dominaban el arte de la guerra y de la conquista, el conservar por medio de un gobierno organizado y racional los territorios conquistados era otra cuestión.

Pocos años después de la conquista el rey Chou murió. Fue coronado como sucesor su hijo, pero era demasiado joven para reinar con la firmeza que la situación requería. El imperio Chou comenzó a desmoronarse. Fue salvado de la ruina por un tío del joven rey, al cual se le conoce como el duque de Chou. Este intervino, proclamándose regente, tomó el mando de los ejércitos, castigó a todos aquellos que habían intentado rebelarse y gobernó con mano firme. Su sobrino, el joven rey, probablemente esperaba morir asesinado, pero el duque demostró ser un hombre recto y justo. Una vez pasado el peligro, trocó la fuerza por benignidad conciliatoria y mostró gran talento en la organización del imperio sobre unas bases sólidas. Pasados siete años devolvió el poder al rey.

Aunque el duque de Chou vivió muchos siglos antes de Confucio se le ha honrado en China como fundador de la tradición «confuciana». Algunos chinos le han encarecido más aún que a Confucio. Y esto no sólo por su carácter, sino también porque, al calor de los movidos acontecimientos en que tomó parte, se forjaron algunas ideas que han sido importantes en el pensamiento chino desde entonces. Para comprenderlas debemos dar un vistazo a la forma en que la sociedad china estaba organizada en aquella época.

La vida estaba dominada en casi todos sus aspectos por la aristocracia hereditaria, lo cual es muy probable que ocuriera también en la época Shang. Los presuntos fundadores de las familias aristocráticas eran, en muchos casos por lo menos, héroes mitológicos o incluso deidades.

Así, se creía que la familia de los reyes Chou descendía de un antepasado llamado Hou Chi. Esto sig-

nifica literalmente «Príncipe del Mijo», y parece evidente que en su origen fue una deidad agrícola. En el clásico antiguo llamado el *Libro de los Cantos* leemos que el tal antepasado fue milagrosamente concebido cuando su madre pisó en una huella del pie de la deidad principal. Como tantas otras criaturas famosas, también ésta fue abandonada al nacer, pero escapó milagrosamente a todo daño: Dice el poema:

> Lo abandonaron en una angosta senda
> Pero ovejas y bueyes lo protegieron tiernamente.
> Lo dejaron en un extenso bosque,
> Pero lo hallaron unos leñadores.
> Lo abandonaron sobre el frío hielo,
> Mas lo cubrieron aves con sus alas [1].

Cuando se hizo adulto, este notable antepasado enseñó al pueblo a cultivar el grano.

No era sólo el remoto fundador el que daba su poder a una familia aristocrática; lo recibía de todos sus antepasados. Se pensaba que después de su muerte, los grandes aristócratas vivían en los cielos, desde donde velaban por el destino de sus descendientes. Normalmente, a no ser que estuvieran muy descontentos de sus descendientes, les daban la victoria en la guerra y la prosperidad en la paz. A cambio de estos favores se esperaba que los descendientes les ofrecieran los sacrificios acostumbrados y cumplieran sus deseos en la medida en que éstos podían saberse mediante adivinación y otros procedimientos. Esta dependencia de los príncipes grandes y pequeños, respecto a sus antepasados, se deduce claramente de muchísimos documentos. En cierta inscripción de un vaso de bronce hallamos un noble blasonando de que sus ilustres antepasados, allá en lo alto, «abren magnánimamente un camino para sus descendientes de aquí abajo.» [2] Una de las estrofas del *Libro de los Cantos atribuye* el poderío de la casa Chou, en un momento determinado, al hecho de que tenía «tres [ex] soberanos en el cielo» además del que reinaba en la tierra. [3]

En semejante situación, ningún plebeyo podía esperar llegar a ser gobernante, ni pequeño ni grande. Le faltaba la condición esencial: unos antepasados poderosos. Casi todos los plebeyos, excepto unos pocos artesanos, eran campesinos, probablemente siervos de la gleba. Es dudoso que tuvieran derechos definidos de ninguna clase; por ejemplo, contra los nobles, que al parecer los trataban a su antojo. Un edicto de aquellos tiempos clasifica a los sirvientes fugitivos, varones y hembras, en la misma categoría que el ganado extraviado [4]. Una estrofa del *Libro de los Cantos* dice: «El pueblo llano está satisfecho, pues tiene bastante para comer y beber todos los días.» [5] Pero de esta misma obra clásica se desprende que, en realidad, no siempre tenían bastante que comer. Un poema dice:

El piadoso Cielo se ha tornado temible en su enojo;
Hace llover desastres sobre nosotros,
Nos aflige con el hambre.
Todo el mundo se dispersa, huye,
Regionesc ultivadas y zonas agrestes son iguales en su desolación [6].

Otro nos dice:

La buena ventura ha abandonado a los humanos
Pues el Cielo les asesta golpe tras golpe.
Los ricos podrán sobrellevarlo,
Pero ¡ay! del desamparado y solitario [7].

¿Estaba satisfecho el pueblo llano sólo con tener lo suficiente para comer y beber? Respecto al período más primitivo, es difícil asegurarlo. Pocos plebeyos sabían escribir, tal vez ninguno, de suerte que de lo que ellos opinaron apenas ha llegado nada hasta nosotros. No obstante, hallamos algunas pruebas de protesta, especialmente contra el servicio militar obligatorio que arrancaba los hijos a sus padres y los maridos a sus esposas, sin ninguna garantía y a veces con muy escasa probabilidad de volverlos a ver.

Al parecer los aristócratas estaban facultados para tratar a sus súbditos plebeyos a medida de su capricho,

haciéndoles pagar impuestos, exigiéndoles prestaciones de trabajo y castigándolos a su antojo. No obstante, habría sido una pésima política para los aristócratas el hacer la vida demasiado difícil al pueblo en general. Esto fue lo que ocurió inmediatamente después de la conquista Chou.

En esa época los príncipes Chou y sus vasallos feudales eran recién llegados en la mayor parte de China del norte (al parecer las conquistas Chou no se extendieron a China meridional). Vivían en ciudades amuralladas, rodeados de una población hostil o indiferente. Como la mayor parte de los conquistadores triunfantes, pronto hubieron de reconocer que, si bien había sido posible conquistar el teritorio por la fuerza, no podían conservarlo mediante la fuerza solamente. Por eso tuvieron la suficiente inteligencia para comprender que necesitaban ganarse la buena voluntad del pueblo.

El duque de Chou sabía esto bien. Como guerrero que era, sabía amenazar y castigar. Pese al carácter sagrado de los vínculos familiares, desterró a uno de sus propios hermanos y condenó a otro a muerte por haber tenido la osadía de ayudar al pueblo Shang en una abortada tentativa de rebelión. Pero una vez sofocada ésta y castigados sus cabecillas, intentó ganarse al pueblo Shang. Les dijo que si reincidían serían castigados sin piedad, mas que si se prestaban a colaborar con los Chou su porvenir sería risueño. En un decreto que se ha conservado hasta nuestros días, el duque dice a los aristócratas: «El Cielo mostrará compasión hacia vosotros, y nosotros, los Chou, os ayudaremos en gran medida y os recompensaremos, eligiéndoos para nuestra corte real. Si cumplís bien vuestros deberes podéis llegar a figurar entre nuestros más altos dignatarios.» [6]

Disponemos de cierto número de documentos preservados de la primera época Chou. Una considerable proporción de los mismos ha sido tradicionalmente atribuida al duque de Chou. Algunos eruditos estiman que aunque en efecto el duque escribió algunos de ellos, otros fueron escritos por diversos jefes Chou pero han

sido erróneamente atribuidos al duque de Chou debido al prestigio que ha adquirido su nombre. No tenemos por qué entrar aquí en tales controversias. Para nosotros basta con reseñar que le duque de Chou, y quizá también algunos de los otros primitivos aristócratas Chou, mostraron una tendencia claramente conciliatoria no sólo hacia los aristócratas a quienes habían sojuzgado sino también hacia el pueblo llano.

Ciertas instrucciones dirigidas por un príncipe Chou a uno de sus vasallos decían:

«Voy a explicarte cómo debe controlar la virtud la aplicación de castigos. Hoy por hoy el pueblo no está sosegado; sus corazones todavía no están tranquilos; aunque repetidamente se les ha instado a la concordia con nosotros, todavía no se han avenido ¡Sé prudente! No hagas nada que pueda crear resentimiento; no sigas falsos consejos ni procedimientos insólitos. Pronuncia tus juicios con sinceridad y con justicia..., no descuides tu virtud, sé previsor en todos tus planes de gobierno, a fin de inducir al pueblo a la tranquilidad. Haz estas cosas y no tendré que quitarte de tu puesto, o separarte del servicio» [9].

En otra parte el autor de estas instrucciones dice que debe uno tratar con el pueblo como si se tratara de «proteger a niños pequeños.» [10]

Un documento similar dice: «Cuando los reyes instituyeron funcionarios que gobernasen al pueblo les dijeron: 'No seáis violentos ni opresores, dispensad en cambio [vuestra protección] a viudos y viudas.'» [11] Declaraciones como éstas son bastante abundantes. Las hallamos no sólo en la literatura que nos ha sido trasmitida, donde podríamos sospechar que se hayan añadido posteriormente, sino también en inscripciones sobre bronces que se han conservado hasta nuestros días. Nos recuerdan las piadosas declaraciones, bastante similares, efectuadas por reyes europeos, que a veces se han proclamado protectores y defensores no sólo de la iglesia sino también de «viudas y huérfanos y forasteros.» Evidentemente, tales declaraciones se hacen por una diversidad de razones y pueden ser prueba de auténticos sentimientos humanitarios por parte de los que las hacen

o no serlo. Pero esto no altera el hecho de que la mera enunciación de tales propósitos pueda tener efectos importantes sobre la historia. De especial importancia fue el papel desempeñado por una concepción semejante que se desarrolló como consecuencia de la conquista Chou.

Los reyes Shang hacían pródigos sacrificios a sus antepasados y creían que su ayuda en diversas empresas era de decisiva importancia. Sin duda los soberanos Shang, como los reyes Chou que les sucedieron, creían reinar por derecho divino. Los Chou habían efectuado su conquista por la fuerza de las armas, pero no podía decirse, sin ulterior sofisticación, que esto les hubiese transferido el derecho divino de reinar. La justificación de todo acto de conquista ha sido siempre cuestión embarazosa. Por lo general requiere una cierta dosis de mitología, que se hace tragar a la gente mediante la oportuna propaganda. En época reciente, esta mitología ha tomado a menudo la forma de una doctrina del «destino manifiesto»; los soberanos Chou denominaban su doctrina «el mandato del Cielo». «El Cielo» era el nombre de la más importante divinidad.

Decían los Chou que no había sido su deseo conquistar los territorios Shang. Al contrario, dicha conquista era una carga que el Cielo había puesto sobre sus hombros. ¿Por qué? Porque el último rey Shang era un borracho sinvergüenza que oprimía a sus súbditos y hacía escarnio de los dioses, defraudándoles en las víctimas de sus sacrificios. Por esta razón el cielo había llegado a desesperar de su estirpe, retirando su «mandato» de que en China reinasen los descendientes de semejante monarca. Este mandato fue transferido entonces al jefe del pueblo Chou, a quien el cielo había ordenado conquistar Shang y hacerse cargo del trono.

Aunque es difícil atar cabos en una historia que atañe al comportamiento de los dioses, y nuestro conocimiento de aquel período es bastante precario, sabemos no obstante lo suficiente para desautorizar esta versión. Pruebas arqueológicas indican que el último rey Shang no fue, en realidad, ningún libertino. Al contrario, parece

que fue hombre especialmente enérgico. Lejos de ser culpable de descuidar el ritual religioso, como se le acusa, se tomaba en tales prácticas un interés personal poco corriente, y al parecer procedía con mucho esmero en su cumplimiento. Pero esto, naturalmente, no supondría diferencia alguna para los jefes Chou siempre y cuando lograran hacer creer al pueblo su versión de la historia. Con el tiempo lo lograron. Algunos documentos que han llegado hasta nosotros son manifiestamente supercherías literarias, producidas en aquella época como aportación a la propaganda Chou. También hay alguna razón para creer que existía un repertorio de literatura Shang que entorpecería dicha propaganda. Ha desaparecido, y es lógico suponer que tal vez la destruyeran los Chou, aunque no hay pruebas incontestables de que lo hicieran.

Los Chou justificaban su conquista del pueblo Shang alegando que no había hecho más que repetirse la historia. Muchos siglos antes, decían, el rey Shang conocido como T'ang el Victorioso había sido designado por el Cielo, exactamente de la misma manera, para sustituir al último y perverso rey de la dinastía anterior, la de los Hsia (aunque es copiosa la tradición concerniente a la dinastía Hsia, hasta la fecha no disponemos de ninguna prueba arqueológica susceptible de ser relacionada de manera inequívoca con ella). Esta versión de la historia proporcionó a la conquista Chou un precedente e hizo de ella un mero incidente dentro de un ciclo periódico. Una versión Shang de la historia Shang de que aún disponemos en el *Libro de los Cantos* presenta los hechos de un modo totalmente distinto [12]. Es posible, pues, que los jefes Chou, para justificar su conquista, cambiaran la estructura completa de la historia china.

En los escritos que han llegado hasta nosotros, el Duque de Chou aparece como un destacado paladín de la doctrina del mandato del Cielo. La expuso con profusión en una proclama que dirigió al sojuzgado pueblo Shang. Se observará que alguna veces se refiere a la deidad principal como Ti, y a veces como el Cielo; en

aquella época estos nombres se usaban alternativamente. El duque, hablando en nombre del rey, dijo:

Ti llamó al orden a Hsia, pero el soberano Hsia no hizo sino aumentar el lujo y la molicie en que vivía, y no estaba dispuesto a hablar consoladoramente al pueblo. Era licencioso e ignorante, y no era capaz de someterse a la guía de Ti ni un solo día: Ya tenéis noticia de estas cosas. Menospreciaba los mandamientos de Ti... Sus duros castigos no conseguían más que incrementar los desórdenes dentro de los dominios de Hsia. No trataba bien a la población... y el descontento y la aflicción de sus súbditos hacíanse mayores cada día...

A esto el Cielo buscó un auténtico señor para el pueblo, y envió su claro y honroso mandato a T'ang el Victorioso, que castigó y destruyó al soberano de Hsia... Desde él a Ti [el penúltimo rey Shang], todos los soberanos, con preclara virtud, fueron prudentes en la aplicación de castigos, y así lograron ejercer una influencia estimulante sobre el pueblo... Pero cuando llegó la vez a vuestro difunto monarca [el último rey Shang] no fue capaz de seguir disfrutando el Mandato del Cielo con vuestros muchos estados.

¡Oh! el rey habla al efecto siguiente: Os anuncio y declaro... no es que el Cielo deseara deshacerse del soberano de Hsia, ni del soberano de Shang *. Pero vuestro rey... era sumamente disoluto, y despreciaba los mandamientos del Cielo..., era perezoso e indolente, descuidaba las actividades de gobierno, y no hacía sacrificios puros, de suerte que el Cielo envió este desastre sobre él...

El Cielo buscó entonces entre vuestras muchas regiones... uno que por ventura cumpliese sus mandamientos, pero no había ninguno de tal disposición. Estaba, empero, nuestro rey Chou, que trataba bien a las poblaciones y era virtuoso y presidía solícito los sacrificios a los espíritus y al Cielo. El Cielo, por tanto, nos comunicó que nos sirviéramos de su favor; nos eligió y nos dio el mandato de Shang, para reinar sobre vuestras muchas regiones [13].

No sabríamos encarecer la importancia de esta idea para la historia de la política china y el pensamiento chino. A partir de ese momento, fue norma constante para los rebeldes alegar la posesión del «mandato del Cielo». Todavía en nuestro propio siglo, el partido re-

* El texto, en este punto y en otro de este pasaje traducido, dice «Yin», que es sinónimo de «Shang». Los he cambiado ambos por el último, con miras a simplificar.

publicano del doctor Sun Yat-sen fue denominado un día «Asociación para el Cambio de Mandato».

Aún más importantes son las razones por las que se pretendía que el Cielo había transferido su favor. En el documento que acabamos de citar y en muchos otros se afirmaba que el Cielo desestimaba a los monarcas porque, entre otros desafueros, no trataban bien al pueblo. En consecuencia quedó establecida teóricamente el principio de que los reyes existían para servir al pueblo, antes que a la inversa, y que retenían sus poderes sólo en depósito, como en una especie de usufructo, susceptible de revocación si no hacían buen uso de ellos. Al comienzo esto era poco más que una teoría, y una teoría nacida de las necesidades de la propaganda, pero no importa. La teoría existía, y andando el tiempo llegaría a cobrar gran importancia.

En este período arcaico que estamos considerando, tenían ya vigencia otras ideas que han seguido siendo de máxima relevancia en el pensamiento chino. Una de ellas era el énfasis que se ponía en la familia. Hasta donde alcanza en el remoto pasado nuestro conocimiento más o menos claro de la civilización china, la suprema importancia de la familia es inconfundible. En el *Libro de los Cantos leemos:*

> De todos los hombres del mundo
> No hay otros como los hermanos...
> Los hermanos riñen de puertas para adentro,
> Pero se mantienen unidos contra las injurias de fuera
> Mientras que incluso el mejor de los amigos,
> Por muchos que tengamos, no peleará por nosotros [14].

Por los trabajos de algunos escritores occidentales da, a veces, la impresión de que Confucio casi inventó la piedad filial, o al menos puso sobre ella el acento como nunca se había puesto antes. Pero en un pasaje escrito mucho antes de la época de Confucio el *Libro de los Cantos* dice: «A nadie hay que mirar con tanto respeto como a un padre. De nadie se depende tanto como de una madre» [15]. Incluso al comienzo del período Chou ha-

llamos que se decía que la piedad filial no es meramente una moral, sino incluso una obligación legal. En cierta orden dirigida a un subalterno Chou se afirma que algunos delincuentes son todavía peores que los asesinos, a saber: «el hijo que no ayuda respetuosamente a su padre, sino que hiere profundamente el corazón de su progenitor; y el padre que no quiere a su hijo, sino que le aborrece; y el hermano menor que no toma en cuenta la evidente intención del Cielo, y no respeta a su hermano mayor; y el hermano mayor que olvida la tierna estimación en que debe tener a su hermano menor, y anda enemistado con él». Todos los reos de semejantes faltas, se declara, deben ser castigados sin piedad [16].

La tarea con que se enfrentaban los soberanos Chou después de su conquista no era nada fácil. Su problema estribaba, no en la falta de territorio que gobernar, sino en la falta de medios para gobernarlo. No había más medio de comunicación que los caminos, y éstos eran muy malos. Aunque se disponía de algunos procedimientos de canje, el dinero tal y como nosotros lo concebimos no existía. Sin buenas comunicaciones ni moneda, el gobierno directo sobre un vasto territorio es punto menos que imposible. Los reyes Chou hicieron lo único que podían hacer; parcelaron sus territorios y los distribuyeron entre diversos feudatarios, en su mayor parte parientes suyos o jefes de otras tribus que les habían ayudado en lo conquista. A estos señores feudales se les dejó una libertad casi total para gobernar sus territorios locales, siempre que mantuvieran la paz, pagaran al rey el tributo estipulado y acudieran con sus soldados en auxilio del soberano cuando se les necesitara.

Al principio este sistema feudal funcionaba muy bien. Los feudatarios Chou eran poco más que jefes de guarnición de ciudades amuralladas, vigilantes y en guardia ante un populacho recién sojuzgado y hostil. Necesitaban el apoyo del rey Chou y un mutuo sostén entre ellos mismos. Cuando uno de estos vasallos daba muestras de

insumisión, el rey lo castigaba. En casos extremos les quitaba las tierras y se las entregaba a otros.

Al cabo de unas pocas generaciones, sin embargo, la situación cambió. Los descendientes de los señores feudales originarios ya no eran extranjeros en sus territorios, y la anterior hostilidad de su pueblo se había disipado en gran medida. El tiempo había consagrado su autoridad, y el orgullo local, junto con los intereses particulares, hacía ser leales a la mayor parte de sus súbditos. Los señores feudales más fuertes se anexionaban los territorios de sus vecinos más débiles, y cuando el rey trataba de impedir estos manejos, le resistían. Los nobles formaban partidos y alianzas que contendían entre sí y con el rey. Por último, en el año 771 a. de JC., una de estas coaliciones, aliada con ciertas tribus «bárbaras», llevó a cabo un ataque que terminó con la muerte del rey Chou reinante. Su heredero se estableció en una capital situada más al este, pero de entonces en adelante los reyes Chou fueron poco más que títeres en manos de sus vasallos más poderosos.

China se quedó así sin ningún gobierno central efectivo. Las guerras entre grupos de señores feudales fueron haciéndose cada vez más frecuentes y encarnizadas. Las tribus bárbaras de las fronteras no sólo invadían China, sino que a veces eran requeridas por chinos como aliadas contra otros chinos. Incluso el impotente rey Chou invitaba algunas veces a tribus bárbaras para que le ayudasen a recuperar su patrimonio, con resultados lamentables. Si los bárbaros hubieran sido capaces de cooperar eficientemente entre sí, poca duda cabe de que habrían dominado China entonces, como algunas coaliciones de tribus bárbaras hicieron a veces más adelante.

Se reconocía el peligro, y generalmente se convenía en que China necesitaba un rey fuerte, en vez de los títeres Chou. Los grandes señores feudales estaban de acuerdo en esto; únicamente disentían en la cuestión de quién de ellos era el llamado a fundar una nueva dinastía. Cada uno tenía un candidato: él mismo. Resolver este punto

costó siglos de guerra y muchos cientos de miles de vidas chinas.

Entretanto el proceso de descentralización proseguía. No era ya únicamente que los señores feudales desobedecieran las órdenes del rey, usurparan sus poderes e hiciesen lo que les venía en gana. En bastantes estados, los principales funcionarios de los soberanos trataban a sus señores de la misma manera. Así, por ejemplo, en el estado de Lu, tierra natal de Confucio, el duque continuaba reinando nominalmente, pero todo el poder lo detentaban tres parientes suyos, principales dignatarios del estado. No sólo gobernaban a su antojo, sino que algunas veces asesinaban a herederos del trono ducal a fin de sentar en él a otros a quienes ellos favorecerían. En 517 a. de JC. (cuando Confucio tenía treinta y cuatro años) el duque reinante de Lu intentó rebelarse contra estos funcionarios usurpadores. Fracasó en su propósito y tuvo que huir del estado y vivir en el exilio el resto de sus días.

No sólo los señores feudales eran víctimas de semejante trato. Sus funcionarios usurpadores eran, a su vez, desposeídos por sus subordinados. Así, cuando Confucio tenía cuarenta y siete años, el principal usurpador del poder entre los dignatarios del Duque de Lu fue atacado por su principal subalterno, que lo redujo a prisión y le obligó a jurar que obedecería las órdenes de su subordinado nominal. Este subalterno bravucón gobernó el estado con mano dura por espacio de varios años. Finalmente decidió suprimir a todos los dignatarios del estado nominalmente principales y asumir el poder titular además del efectivo. Pero un tropiezo de última hora frustró la maquinación, y el sicario tuvo que huir.

No fue Lu el único estado víctima de tales desórdenes. Algunos se hallaban en una situación mucho peor. En general, puede decirse que en esta época «la ley y el orden» apenas existían, pues no había autoridad central fuerte que los impusiera. Como el rey carecía de poder efectivo, los estados guerreaban constantemente entre sí. En el siglo sexto a. de JV., en el cual

nació Confucio, había cuatro grandes estados de poder hegemónimo en la periferia del mundo chino y cierto número de estados más pequeños en el centro. Los estados grandes acostumbraban a enfrentarse y librar sus batallas en el territorio de los estados centrales; a veces esto lo hacían anualmente, por períodos de hasta diez años consecutivos.

Dentro de los estados, como muchos de los gobernantes eran débiles, los clanes nobiliarios más poderosos combatían entre sí de la misma manera; algunos estados se hallaban divididos en campamentos armados, en un estado de sitio más o menos constante. Finalmente, peleaban incluso los individuos en el seno de las familias, y al frente de sus subordinados personales entablaban lo que muy bien podía llamarse sus «guerras privadas».

Teniendo en cuenta el hecho de que China era, ya en aquella época, una de las naciones más civilizadas, su situación era realmente lamentable. Apenas había individuo, ya fuera del más alto rango o de la más humilde condición, de quien pudiera decirse que gozaba de seguridad. La situación del pueblo llano era lastimosa; en él hacía sus principales víctimas la guerra. Un efecto de la descentralización era que hasta los más modestos aristócratas trataban de imitar el lujo de los nobles más poderosos; a este fin imponían tributos tan severos al pueblo y lo explotaban a tal extremo en los trabajos forzados, que en años en que las cosechas eran malas había muchísimos que morían literalmente de hambre.

En algunos aspectos las condiciones probablemente habían sido mejores en los primeros años de la dinastía, inmediatamente después de la conquista Chou. En aquellos días los aristócratas no sólo se hallaban en la necesidad de conciliarse con el pueblo; vivían también bajo la disciplina de la moralidad tribal desarrollada en una situación anterior más simple. El pueblo llano tenía que trabajar de firme y disfrutaba pocos lujos, pero del *Libro de los Cantos* se desprende que los señores de los grandes estados se tomaban un interés directo y personal

por los que cultivaban la tierra, mientras que los campesinos sentían una lealtad bien definida hacia el señor. El mayor grado de ilustración y refinamiento no trajo consigo un correlativo avance ético, sino un retroceso. Los aristócratas rivalizaban en ostentación y fausto, y no pensaban más que en esto y en combatirse en constantes guerras. Se concluían tratados bajo la amenaza de la fuerza y eran quebrantados tan pronto como se seguía de ello una ventaja o utilidad cualquiera, pero los violadores no sufrían los terribles castigos que debían haberles infligido los espíritus. Esto inevitablemente socavaba la fe en la religión. Las condiciones de la época, en general, abonaban la idea de que sólo un tonto guardaría la palabra empeñada o procedería de otra forma que no fuese la que su propio interés egoísta le dictara.

El sistema feudal, al principio, había contribuido al buen gobierno. Permitía al rey designar a hombres capaces para que rigiesen las diversas partes del reino y destituirlos si gobernaban mal. Parece ser que en China, como después en Europa, los feudos no eran en un principio hereditarios; si a un hijo se le consideraba apto para seguir desempeñando la función de su padre, tenía que ser nombrado de nuevo para la misma por el rey. Pero cuando las familias nobles se hicieron más poderosas y el rey más débil, las circunstancias obligaban a éste a confirmar automáticamente a los herederos de los vasallos; finalmente, se prescindió de esto en absoluto. Cuando tal situación se generalizó y llegó a aplicarse aun a los funcionarios de inferior categoría, China se vio gobernada por empleados que sencillamente heredaban sus puestos. Con harta frecuencia no tenían ni aptitud para sus funciones ni interés por ellas. Muchos consideraban sus cargos poco más que los símbolos de su derecho al poder, el privilegio y el lujo. Resultado inevitable era el desgobierno.

Muchos hombres se daban cuenta de esto; incluso algunos entre los propios aristócratas reconocían que muchos miembros de su clase habían llegado a ser meros parásitos de la sociedad. Esto era especialmente fácil de

ver para los gobernadores de estados, pues eran víctimas de los abusos de los nobles casi tanto como lo era el pueblo. Los principales funcionarios del soberano de un estado eran nominalmente subordinados suyos, encargados de las diversas funciones del gobierno. Mas, por lo general, no sólo descuidaban estas obligaciones, sino que llegaban a emplear sus ejércitos particulares para desafiar, cuando no para usurpar, la autoridad del gobernante.

En 535 a. de JC., cuando Confucio tenía dieciséis años, el duque de un pequeño estado intentó corregir esta situación. En vez de dar los principales cargos de su gobierno a sus parientes aristócratas, que por supuesto incidían en la costumbre de legárselos a sus hijos como posesiones hereditarias de sus famalias, este duque relevó a sus parientes de los puestos de gobierno, instalando en ellos a hombres de otros estados para que desempeñaran sus funciones. Esto encolerizó a sus parientes a tal extremo que se juntaron todos, asesinaron al duque v pusieron punto final a semejante atentado contra la costumbre y el privilegio [17].

¿Quiénes eran estos hombres de otros estados que el infortunado duque intentó emplear como funcionarios suyos? La historia no nos lo dice, pero es fácil de adivinar. No es concebible que se tratara de plebeyos; pocos plebeyos sabrían leer v escribir, y mucho menos gobernar. Estos hombres probablemente pertenecían a la clase cada vez más numerosa de los descendientes empobrecidos de la nobleza. Los aristócratas practicaban la poligamia en amplia escala; como consecuencia, pronto se juntaban tantos hijos segundones que era de todo punto imposible proveer feudos y cargos para todos ellos. De esta manera, un elevado número de hombres, descendientes de aristócratas, veíanse arrojados a la deriva v obligados a valerse por sí mismo. Algunos se hacían soldados mercenarios. Otros se empleaban como funcionarios subalternos en las cortes, y algunos de éstos iban de estado en estado buscando puestos mejores. Tales hombres fueron probablemente los que el duque en cues-

tión trató de emplear como dignatarios suyos. Desde este punto de vista habrían tenido dos ventajas. Como los había nombrado para los cargos y podía destituirlos, había más probabilidades de que le fuesen fieles que los nobles con su poder independiente. Además es lógico suponer que, como resultado de la competencia, estarían más capacitados para gobernar bien y casi con seguridad más interesados en hacerlo que la mayor parte de los aristócratas que meramente heredaban sus puestos.

Estos descendientes de la nobleza venidos a menos jugaron un importante papel en la historia. Formaban una clase mediadora, en contacto con el pueblo llano y al tanto de sus agravios, pero instruida y capaz de protestar con eficacia, como no podía hacer el pueblo. Comenzando allá por la época de Confucio, algunos de estos hombres lograron el acceso a puestos de gobierno cada vez más altos, y su influencia en los acontecimientos de su tiempo fue considerable. Conocemos sus nombres, pero poco más acerca de sus vidas.

Uno de ellos, sin embargo, fue un fracaso casi completo en cuanto a la realización de sus ambiciones en la vida se refiere. Fue un hombre de extraordinaria inteligencia y elevados ideales. Como se negaba a la competencia y a la transacción, ninguno de los soberanos de la época quiso darle puesto alguno efectivo en sus gobiernos. Por esa razón se vio reducido a dedicarse a la enseñanza y obligado a pasarse el tiempo explicando sus ideas a sus alumnos. Como consecuencia, aunque personalmente fracasó, sus ideas se impusieron después de su muerte, consiguiendo drásticas alteraciones en la teoría y la práctica del gobierno en China. Esta y no otra es la razón de que, aun después de dos mil quinientos años, el nombre de Confucio nos sea más conocido que el de cualquier otro chino.

3. Confucio y la lucha por la felicidad humana

Confucio fue uno de esos contados hombres que han influido profundamente en la historia humana por la fuerza de sus dotes y realizaciones personales e intelectuales. El hecho de que tales hombres aparezcan en escena nunca ha podido ser del todo explicado; pero, examinando las circunstancias de sus vidas, podemos al menos aumentar nuestra aptitud para comprenderlas.

Nuestro intento de comprender a Confucio se ve dificultado por la enorme masa de tradición y de leyenda, tan densamente acumulada sobre su nombre a lo largo de los siglos que resulta muy arduo apreciar la verdad. Estas elaboraciones, por no decir tergiversaciones, obedecen a dos motivos muy diferentes. Por una parte, los fieles han deseado exaltarle y en consecuencia han llevado a cabo hechos tan piadosos como el de fraguar una complicada genealogía que hace remontar su ascendencia a los emperadores. Por la otra, aquellos cuyos intereses se veían amenazados por este pensador revolucionario han intentado, y en parte conseguido, anular sus ataques a los privilegios en que estaban encastillados

falseando y tergiversando sus palabras. Nuestra única vía segura, por lo tanto, es desentendernos por completo de la complicada historia tradicional de su vida y pensamiento y confiar solamente en el más exiguo testimonio que pueda entresacarse de documentos de probada antigüedad y autenticidad [1].

Confucio nació en 551 a. de JC., en el pequeño estado de Lu, ubicado en la que hoy es provincia de Shantung. No podemos asegurar nada en cuanto a su abolengo, pero es probable que hubiese aristócratas entre sus antepasados. No obstante, y según su propio testimonio, en su mocedad se hallaba «sin rango y en situación humilde» [2]. Tuvo que ganarse la vida desempeñando trabajos más o menos serviles. Pudo estudiar, pero parece que fue en gran medida autodidacta.

Estas experiencias, sin duda, le dieron una visión directa de los sufrimientos del pueblo, en el cual llegó a interesarse profundamente. Se dio cuenta de que el mundo estaba lamentablemente desquiciado y de que era vital que se efectuasen cambios drásticos. Tuvo oportunidad no sólo de conocer al pueblo, sino también de familiarizarse con los aristócratas, que eran los señores hereditarios de la creación. De la mayor parte de los aristócratas tenía una opinión pésima. Hablaba sin duda de los parasitarios nobles de su época cuando dijo: «Es difícil esperar algo de unos hombres que se atracan de comida el día entero, mientras que jamás emplean la mente de forma ninguna. Hasta los tahúres hacen *algo*, y en cuanto tal son mejores que esos haraganes» [3].

Infortunadamente, sin embargo, los aristócratas no siempre estaban ociosos. Desplegaban considerable ingenio en inventarle aditamentos cada vez más caros a la vida suntuaria, por los cuales pagaba el pueblo con impuestos y trabajos forzados. Y sobre todo, los nobles practicaban el arte de la guerra. En China, como tal vez en la mayor parte de las demás naciones, la nobleza era de origen militar. En una época anterior estos jefes militares habían desempeñado una función útil protegiendo a la sociedad, mas como clase habían sobrevivido

cumplidamente a su utilidad, y ahora despojaban al pueblo y se despojaban entre sí. La mayoría creían que el arte y la práctica de la guerra eran las únicas ocupaciones dignas de la seria atención de un caballero, y se burlaban de aquellos que, aun entre los de su propia clase, se interesaban por la necesidad del buen gobierno y la administración ordenada.

Confucio no era un pacifista. Creía que, lamentablemente, hay momentos en que los hombres íntegros deben emplear la fuerza a fin de impedir que el mundo y ellos mismos sean esclavizados por aquellos para quienes la fuerza es el único argumento y la única sanción. Pero consideraba la fuerza un recurso último y que debe siempre subordinarse, no sólo idealmente, sino de hecho, por muy arduo que esto sea, al imperativo de la justicia. En un plano ideal y personal dijo: «Si siento en mi corazón que estoy equivocado, debo pararme temeroso aun cuando mi adversario sea el menos formidable de los hombres. Pero si mi propio corazón me dice que tengo razón, seguiré adelante aunque sea contra miles y decenas de miles» [4]. A nivel más práctico, creía que un ejército no podía combatir con eficiencia a menos que hasta sus soldados rasos supieran por qué combatían y estuvieran convencidos de la justicia de su causa. Creía que la moral de combate depende de la convicción ético-moral. Dijo: «Llevar a la guerra a un pueblo que no ha sido instruido es como conducirlo en balde al sacrificio» [5].

Sabía Confucio que tales ideas divergían totalmente de las de la nobleza. No sólo se daba cuenta de ello, sino que intentó hacer algo sobre el particular. Hasta su época, el término *chun tzu,* «caballero», había tenido casi universalmente un significado bastante similar al sentido originario de nuestro vocablo «caballero» *[gentleman]*. Designaba un hombre de buena cuna, cuyos antepasados hubieran pertenecido a un estrato social por encima de la grey común. Este tal era, pues, caballero por la cuna; ningún hombre que no tuviese origen semejante podía convertirse en caballero, y ningún caballero

podía jamás degradarse de su condición de tal por muy vil que fuera su comportamiento. Confucio cambió de medio a medio esta usanza. Afirmaba que cualquier hombre podía ser un caballero si su conducta era noble, altruista, justa y bondadosa. Por otra parte, afirmaba que a ningún hombre podía considerársele un caballero por su linaje sin más; esto era cuestión únicamente de comportamiento y carácter.

Confucio se mostró siempre señaladamente desdeñoso de la elocuencia y el ornato del lenguaje, y no hay testimonios de que diese jamás una conferencia en público. Sin embargo, hablando a una sola persona o a pequeños grupos debió de ser un conversador extraordinariamente persuasivo. Todavía hoy, cuando leemos las cosas que decía, podemos sentir el magnetismo de su personalidad. Hablaba de sus ideas para reformar el mundo, que eran muchas y audaces, a todos aquellos con quienes entraba en contacto, y poco a poco se sintieron atraídos hacia él unos cuantos hombres que llegaron a ser sus alumnos, o, como generalmente los llamamos, sus discípulos. Al comienzo algunos de ellos eran sólo un poco más jóvenes que su maestro.

Que nosotros sepamos, este grupo, compuesto por Confucio y los que con él estudiaban, constituyó la primera escuela privada dedicada a la educación superior en la historia china. Hacía tiempo ya que los hijos de reyes y aristócratas tenían preceptores; y los hombres destinados a ser funcionarios menores en las cortes habían estudiado, como aprendices de funcionarios, con sus superiores. Al parecer, esa clase de enseñanza consistía principalmente en el adiestramiento en técnicas que permitían a esos hombres desempeñar ciertas funciones tradicionales. Confucio, sin embargo, no se preocupaba meramente de adiestrar a sus alumnos, sino de *educarlos,* en el sentido de —como la definición de cierto diccionario explica el término— «desarrollar y cultivar mental y moralmente, ampliar, fortalecer y disciplinar».

Había una razón concreta por la que Confucio disentía de la pauta tradicional en su idea de la función

de la enseñanza. Los dos programas eran similares en cuanto que ambos tenían por objeto preparar al alumno para ser funcionario del gobierno. Pero mientras que en el sistema al uso se esperaba que el tal funcionario fuera simplemente un instrumento de su soberano, poniendo en práctica lo que el príncipe deseaba que se hiciera y administrando el gobierno de la forma acostumbrada, Confucio esperaba que sus alumnos desempeñaran el papel dinámico de revolucionar cualquier gobierno en que participasen y hacer que sirviera a las necesidades del pueblo. A este fin, era evidente que habían de prepararse para tan arduo cometido desarrollando al máximo su carácter, su inteligencia y su espíritu de iniciativa. No bastaría el mero adiestramiento en técnicas rutinarias.

En Confucio, la creencia de que cualquier hombre podía llegar a ser un caballero, sin que en ello tuviera que ver su cuna, no se quedó en pura teoría. Se propuso hacer de sus alumnos caballeros, y los admitía procedentes de los más bajos niveles sociales tanto como de los más altos. «En educación», dijo, «no deben existir distinciones de clase» [6]. De su propia magnanimidad para recibir alumnos dijo: «Jamás me he negado a enseñar a nadie, aun cuando haya venido a mí a pie, sin más que ofrecer en pago que un paquete de carne seca» [7].

Entre sus alumnos había, en efecto, miembros de la nobleza junto con otros muy pobres. Confucio al parecer era imparcial; pero si tuvo alguna preferencia, fue probablemente por los que poseían poco. Elogiaba a uno de sus discípulos porque, «aunque llevaba una túnica andrajosa de cáñamo acolchado, [era capaz] de estar junto a los que llevaban costosas pieles sin experimentar la más ligera turbación» [8].

No deja de ser interesante que este mismo discípulo, que aquí lleva una túnica andrajosa, fuese tiempo después funcionario del más alto rango, desempeñando tal vez el cargo estatal más influyente que era dado desempeñar a una persona que no lo hubiera heredado. Esto ilustra el hecho de que Confucio no se dedicaba a la

educación por la educación misma, sino que preparaba a sus alumnos para lanzarse al mundo a trabajar y luchar por sus principios. Por esta razón, aunque admitía como alumnos a hombres de todas clases, era muy riguroso en sus exigencias respecto a las facultades intelectuales de los mismos. Dijo: «Señalo el camino sólo al alumno que previamente lo ha buscado por sí mismo, y le hago encontrar sus propios ejemplos antes de darle uno. Si, cuando doy al alumno una esquina del tema, no sabe encontrar por sí mismo las otras tres, no repito mi lección» [9].

Como se proponía convertir a hombres de origen humilde en «caballeros», capacitados para habérselas sin desventaja en los centros de gobierno con los más refinados cortesanos, tuvo que enseñarles etiqueta de la corte. Pero también en esto alteró el carácter de una institución antigua, y de un modo que iba a tener las más importantes consecuencias. El término chino con que se designa dicha etiqueta es *li;* corrientemente se traduce, aun cuando sea Confucio quien lo emplea, por «ritual» o «las reglas del decoro». Estas traducciones podrán valer sin duda para la referida institución tal y como se la encontró Confucio, pero son de todo punto inadecuadas para expresar lo que él hizo de la misma.

El sentido originario de *li* era «sacrificar»; todavía conserva este significado en chino moderno. Se hizo extensivo para denotar el ritual empleado en los sacrificios y terminó por abarcar toda clase de ceremonia, así como la «cortesía» que caracterizaba la conducta de quienes integraban la corte de un príncipe.

Confucio empezó por ahí. Si los príncipes demostraban una profunda seriedad en los sacrificios a sus antepasados, ¿por qué no habían de hacer lo mismo cuando atendían al gobierno del país? Si los ministros se trataban unos a otros con cortesía en las diarias relaciones de la corte, ¿por qué no habían de ser igualmente considerados hacia el pueblo llano, columna vertebral del estado? De esta suerte, dijo a uno de sus discípulos que, dondequiera que fuese en el mundo, tratara a to-

dos aquellos con quienes entrase en contacto como si estuviera «recibiendo a un huésped importante»; y si llegare a ser funcionario del gobierno, tratara con el pueblo como si estuviese «oficiando en un magno sacrificio» [10]. Por supuesto que semejante conducta contrastaría vivamente con la negligente conducta de la mayor parte de los aristócratas.

La etiqueta cortesana se concebía entonces, al igual que en la mayor parte de los tiempos y lugares, como un conjunto mejor o peor definido de reglas fijas. Incluso en algunos de los llamados «clásicos» confucianos encontramos las más minuciosas normas de conducta, que le dicen a uno exactamente dónde debe colocar cada dedo al coger un objeto ritual. Pero el propio Confucio tenía un concepto de *li* muy diferente. Era el espíritu lo que contaba, y se mostraba desdeñoso respecto a cuantos creían que con el mero despliegue ostentoso de costosos atavíos y diligente remedo de la conducta de otros, podían descollar en *li*.

Uno de sus discípulos preguntó cuál era la esencia de *li*. El maestro contestó: «¡Importante cuestión! En cosas de ceremonia, si uno debe pecar por uno u otro extremo vale más ser demasiado económico que vulgarmente ostentoso. En entierros y ceremonias de duelo, mejor está en los afligidos sentir una aflicción verdadera que mostrarse meticulosamente correctos en cada detalle de la ceremonia» [11].

El propio Confucio decía que no vacilaba en apartarse de la etiqueta convencionalmente aceptada cuando estimaba que tal desviación venía dictada por razones de sentido común y de buen gusto. Por lo demás, ni un solo momento menospreció la importancia de lo convencional.

Su sistema entero de ética y, a decir verdad, la mayor parte de su filosfía parecen hallarse basados en una consideración de lo que es la naturaleza del ser humano. No incurrió en ninguno de los errores que se han cometido a veces en relación con esto mismo. Por una parte, no creía que el individuo existiese de una forma

totalmente separada de la sociedad. Por la otra, no consideraba la sociedad una especie de entidad metafísica tan completamente previa al individuo que apenas puede decirse que le individuo exista, excepto cuando se halla absorbido por entero en ella.

Confucio creía que los hombres son esencialmente seres sociales. En medida muy considerable (aunque en modo alguno totalmente) son como son por obra de la sociedad que los modela. Por otra parte, puesto que la sociedad no es otra cosa que la interacción de los hombres, la sociedad es como es por obra de los individuos que la componen. Creía Confucio que la conciencia del individuo debe vedarle igualmente el retirarse de la sociedad y el supeditar su juicio moral a ella. Es igualmente erróneo, pues, hacerse eremita v «seguir a la grey». El hombre moral no debe ser un número en la sociedad, sino un miembro colaborador de la misma. Allí donde las prácticas convencionales le parezcan inmorales o nocivas, no sólo se abstendrá de acomodarse a ellas, sino que intentará convencer a los demás para que las modifiquen. Sin embargo, los ámbitos en que haga esto serán necesariamente limitados. Como hombre sensato y social, se atendrá a lo convencional allí donde la práctica corriente le parezca razonable o inocua.

Ni que decir tiene que la convención es el cemento de la sociedad. Si cada uno de nosotros comiera, durmiera v trabajase cuando y donde le pareciese bien, y empleásemos palabras inventadas por cada cual individualmente con el significado que individualmente les quisiéramos dar, no sería nada fácil vivir en el mundo. Confucio empleaba el término *li* con un sentido que abarcaba todo el complejo de los usos sociales y convencionales, dotándole de una connotación *moral*. Así combinadas, las normas de moralidad y de cortesía se reforzaban entre sí. Consideramos un acto de cortesía, pero no necesariamente un deber moral, el comportarnos urbanamente con aquellos con quienes tratamos. Consideramos un deber moral, pero no necesariamente obligación de cortesía, la restitución a su dueño de los ob-

jetos perdidos que nos encontremos, aun cuando no le conozcamos. Pero el conjunto de las obligaciones impuestas por las más elevadas concepciones tanto de la cortesía como del deber moral hallábase comprendido en *li*. Decir «es *li*» equivalía a nuestro «está prescrito», que a menudo es mucho más persuasivo que el más detallado razonamiento.

Esta noción de *li* era de suma importancia en el programa de educación de Confucio. Dicen los psiquiatras que nuestra educación, aunque cultiva el intelecto en alto grado, descuida con frecuencia la disciplina de las emociones. Por esta razón es a veces incapaz de producir un individuo bien equilibrado, apto para ocupar su puesto como miembro útil y dichoso de la sociedad. Confucio consideraba el cultivo intelectual de escaso valor si no iba acompañado del equilibrio emocional; el logro de tal equilibrio dependía de la educación en *li*. La instrucción del caballero, decía, debe ser «disciplinada por medio de *li*»; el hombre preparado de esta suerte para salir al mundo está fortalecido, creía, para mantenerse fiel a sus principios en cualquier trance y delante de toda tentación [12].

Otro concepto de importancia básica en su filosofía y su educación era el del *tao*, traducido generalmente por «el camino». El significado más primitivo de *tao* era «vía» o «sendero». Antes de la época de Confucio el término se empleaba generalmente o en este sentido o con la significación de forma de conducta, que podía ser indiferentemente buena o mala. Después de la época de Confucio se empleó, especialmente por los taoístas (que tomaron de dicho término su denominación), como un concepto místico que denotaba la sustancia prístina del universo o la totalidad de las cosas.

Esta última idea se ha dado muy comúnmente por implícita en el término tal y como tiempo atrás lo empleaba Confucio. Hay unos pocos pasajes en las *Analectas* que parecen hacer esto plausible, pero también son susceptibles de una interpretación diferente. En mi opinión es esencial, si hemos de comprender la filosofía de

Confucio, reconocer que para él el *tao* no era un concepto místico. Era «el Camino», con mayúscula, es decir, el camino que los hombres debían seguir por encima de todos los demás caminos. Su meta era la felicidad en esta vida, aquí y ahora, para toda la humanidad. Lo mismo que *li* comprendía cortesía y moralidad, así también el Camino incluía, por un lado, el código ético del individuo, y, por el otro, las normas de gobierno que determinaran la medida más plena posible de bienestar y autorrealización para cada ser humano.

Cuando decimos que el Camino no era místico, esto no significa que no se le considerara con entusiasmo. Dijo Confucio: «Si un hombre por la mañana oye el Camino, puede morir esa misma tarde sin pesadumbre» [13] Lo cual no es, desde luego, porque entonces fuese a ir al cielo; Confucio se negaba a discutir la cuestión de la vida más allá de la muerte. Es más bien a causa del resuelto énfasis que Confucio ponía en lo cualitativo en vez de en lo cuantitativo. La medida de la vida de un hombre no es «¿qué duración»?, sino «¿qué perfección»? Si uno ha oído el Camino (y hemos de presumir que esto significa que también lo ha comprendido), ha alcanzado el más alto grado posible de ilustración moral y ha entrado en un modo de vida y pensamiento que es en el más alto grado satisfactorio. No es deseable que muera la misma tarde; pero si debe morir, puede soportarse.

Sin embargo, este *tao,* este Camino, no era una *cosa* en el sentido místico en que más tarde lo considerarían los taoístas. Confucio dejó esto bien claro cuando dijo: «Los hombres pueden engrandecer el Camino, pero el Camino [por sí mismo] no engrandece al hombre» [14]. Trece siglos después de la muerte de Confucio, el sabio Han yu (de la dinastía T'ang), una de las figuras más sobresalientes en la historia de la literatura china, escribió su famoso ensayo «Sobre el Camino», en el cual deploraba el hecho de que la idea confuciona se hubiera confundido con la de los taoístas. El Camino confuciano, dijo Han Yu, era un modo de acción; acción ani-

mada por el ideal de la justicia (que en el sentido chino significa «adecuación») y motivada por el amor a todos los hombres. Este ideal del Camino fue trasmitido, escribió Yan Yu, por los sabios príncipes de la antigüedad al Duque de Chou, llegando así a Confucio y a Mencio. Pero no era, insistía, una cosa fija e inmutable, sino que variaba con el individuo y con las circunstancias [15].

Pero si Confucio no consideraba el Camino un absoluto cósmico, no por ello era menos riguroso en su exigencia de que sus discípulos se adhirieran a él con firmeza inconmovible. Rechazaba la norma de la lealtad feudal debida a un soberano y en su lugar exigía lealtad al principio, al Camino [16]. Pese al hecho de que no basaba su filosofía en creencias religiosas ni en ningún dogma particular en cuanto a la naturaleza última del universo, era capaz de inspirar a un número notable de hombres la más absoluta devoción a sus ideales.

Confucio exigía de sus seguidores el máximo celo. Esperaba de ellos, por supuesto, que estuvieran dispuestos a dar la vida en todo momento por sus principios [17]. Y así lo hacían. A lo largo de los siglos, los confucianos han dado al mundo un numeroso contingente de mártires que no vacilaron en inmolar sus vidas en defensa del Camino. Algunos murieron como revolucionarios, al levantarse en armas contra la tiranía; tal fue la suerte del propio descendiente de Confucio en la octava generación. Otros murieron a manos del verdugo, por atreverse a obedecer el mandamiento de Confucio de criticar valientemente a un príncipe arbitrario, en defensa del bien común [18].

Han Yu, cuyo ensayo acerca del Caminos hemos considerado, escapó por muy poco al martirio. Obtuvo altos cargos del gobierno más de una vez, pero fue repetidamente castigado por sus memoriales en los cuales exponía llana y directamente sus críticas al trono. Cuando su emperador se convirtió en devoto budista y organizó una complicada celebración en la que él mismo, personalmente, recibía con solemnidad en su reino un

supuesto hueso del Buda que era transportado con grandes honores como una reliquia, Han Yu escribió al emperador denunciando este acto en términos nada equívocos. Declaraba que aquella veneración tributada a un «hueso reseco y putrefacto» no haría sino descarriar al pueblo induciéndolo a la superstición, y pedía que la reliquia fuese destruida. El emperador, como es de suponer, montó en cólera. Han salvó la vida gracias a la intercesión de unos amigos, pero fue desterrado a la inhóspita región de la costa meridional. Allí se dedicó a mejorar la existencia de la población y llevó su exilio con entrega, convencido de que había luchado por la causa justa, incorporándose a la legión de aquellos que, en tantos otros momentos y lugares, permanecieron fieles al Camino. Habría arrostrado la muerte de la misma manera. La función del Camino, para los confucianos, se ha asemejado mucho a la de «la fe» para los cristianos.

Difícil problema es el de la relación de Confucio con la religión. Sin duda no era fundamentalmente, como algunas veces se ha supuesto, un profeta religioso ni un maestro espiritual. A decir verdad, es fácil citar pasajes de las *Analectas* que indican que se mostraba reacio a tratar de cuestiones religiosas. Aunque hablaba mucho del camino que los hombres deben seguir, uno de sus discípulos dijo que no se ocupaba de «el camino [es decir, el *tao*] del Cielo» [19]. Otro discípulo preguntó cómo debía uno servir a los espíritus; Confucio le contestó: «Todavía no eres capaz de servir a los hombres; ¿cómo vas a servir a los espíritus?» Preguntó el discípulo acerca de la muerte; el Maestro le dijo: «Todavía no comprendes la vida; ¿cómo quieres comprender la muerte?» [20]

Por estos y algunos otros pasajes se ha concluido a veces que Cofucio era insincero. Algunos han pensado que, en efecto, era escéptico o incluso ateo, pero que, por falta de valor o por alguna otra razón, se abstenía de decir a sus discípulos la verdad. Esto parece resolver un problema difícil demasiado simplemente.

Hay varios pasajes en los que Confucio habla del Cielo, la principal deidad de los chinos. Parece en realidad que él estimaba que el Cielo le había confiado la misión de curar los males del mundo chino, y esperaba que el Cielo no permitiría que fracasara en ello [21]. En una ocasión en que exclamó desesperado que no había nadie que le comprendiera, añadió «¡Pero el cielo me comprende!» [22]

¿Qué entendía Confucio por el término «Cielo»? No un ser antropomórfico. Raras veces se concebía así al Cielo en aquella época, y hay razones explícitas para rechazar tal idea en relación con Confucio. Si analizamos las formas en que Confucio se refiere al Cielo, se deduce que dicho término, dentro de su pensamiento, encarnaba la vaga concepción de una fuerza moral actuante en el universo. Ponía el mayor énfasis en el esfuerzo de superación por parte del individuo, pero al parecer esperaba que el Cielo, como nosotros decimos, «ayudara a los que se ayudan a sí mismos». No obstante, ni siquiera con esto se podía contar, pues, como observaba con tristeza, el malvado a menudo prospera y los esfuerzos del justo algunas veces no sirven para nada. Con todo, la idea del Cielo le inspiraba el sentimiento de que de algún modo, en alguna parte, había un poder que no desamparaba al hombre solitario que lucha por la justicia.

La religión de la época decía poco acerca de la vida ultraterrena y hacía escaso o ningún empleo de ella como freno para la maldad o estímulo para la virtud. Confucio, como hemos visto, no quería tocar este tema. En buen número de aspectos rompió tajantemente con la religión tradicional. Sin embargo, de acuerdo con su proceder habitual, no llamó la atención sobre estas desviaciones, de modo que a veces pasan inadvertidas. En general, el sacrificio se consideraba una operación mercantil: tantos bienes se sacrificaban a los antepasados y otros espíritus, tantas bendiciones se esperaba recibir. Confucio condenaba esta actitud. Creía que los sacrificios tradicionales debían hacerse, mas con el mismo es-

píritu en que se cumple con los amigos: no por lo que se espere obtener de ellos, sino porque es lo justo, lo que hay que hacer. ¿Creía que los espíritus conferían bendiciones? Sencillamente, no lo sabemos; es posible que no.

Los sacrificios humanos habían estado muy en boga en una época más primitiva, y hasta cierto punto aún continuaban en su tiempo y siguieron durante varios siglos después. Confucio los condenó [23] y poca duda puede caber de que fueron los confucianos los principales responsables de su desaparición final.

Hemos visto antes que la función del príncipe entrañaba connotaciones religiosas definidas. Al rey se le llamaba el Hijo del Cielo, y se creía que los señores feudales ejercían su soberanía en virtud del auxilio de sus poderosos y nobles antepasados, que vivían en los cielos y velaban por el destino de sus descendientes. Esta idea protegía el inatacable privilegio de la aristocracia, pues ningún plebeyo, por sabio y competente que fuera, podía llevar al trono semejante refrendo sobrenatural. Confucio no atacó esta idea tradicional. Se limitó a no decir nada, ni bueno ni malo, acerca de ella. En cambio, hizo que el título para gobernar dependiera enteramente del carácter, la aptitud y la educación, sin tener en cuenta el nacimiento. Y afirmó que uno de sus discípulos, que no era heredero de ninguna casa reinante, podía muy dignamente ocupar un trono [24].

Aunque Confucio tenía algunas convicciones religiosas, no parece haberlas empleado como base de su filosofía. En esto su actitud parece que tuvo alguna semejanza con la del científico moderno. Probablemente ningún científico diría que la existencia de Dios puede ser demostrada mediante técnica científica; los propios teólogos han afirmado que esto no es viable. Por otra parte, es dudoso que ningún científico avisado dijera que puede demostrarse científicamente que Dios *no* existe. Pues la ciencia no tiene por objeto descubrir la naturaleza última del universo, sino efectuar ciertas observaciones al nivel de la experiencia y formularlas en

principios que representan probabilidades preponderantes. Renunciando al derecho a hablar de la verdad última, la ciencia adquiere la facultad de ayudarnos a obrar práctica y ventajosamente.

Confucio procedía en gran medida de la misma forma. Nunca pretendió hallarse en posesión de la verdad última. Avanzaba a tientas hacia la verdad por el método de la observación y el análisis. Dijo que debe uno «oír mucho, dejar a un lado lo que es dudoso y hablar con la debida cautela respecto a lo demás... Ver mucho, pero dejar a un lado aquello cuyo sentido no está claro, y obrar prudentemente en cuanto al resto» [25]. Nada dijo respecto al logro de la verdad mediante un súbito destello de iluminación mística; al contrario, afirmó explícitamente que la meditación por sí sola no conduce a la sabiduría [26]. Dijo también: «Oír mucho, seleccionar lo que es bueno y seguirlo; ver mucho y recordarlo; tales son los pasos por los que se alcanza la comprensión» [27].

Queda, pues, bastante claro que, por religioso que fuera Confucio, estaba lejos de sentirse seguro de su omnisciencia o infalibilidad personal respecto a la naturaleza última del universo. Se esforzaba por montar una estructura de ideas que resistiera y fuese lo bastante firme como para servir de cimiento sobre el que edificar la libertad y la felicidad del género humano. A este fin tendría que construir con materiales en cuya solidez no meramente confiara, sino que tuviera de ella una certeza casi absoluta. Tomó por lo tanto como base no el dogma teológico ni la esperanza religiosa, sino la naturaleza del hombre y de la sociedad tal como él las observaba.

Confucio divorciaba la ética de la metafísica, lo cual es acaso más verdad dicho de él que de cualquier otro pensador igualmente famoso. Max Weber ha escrito:

«En el sentido de la ausencia de toda metafísica y casi todo vestigio de fundamento religioso, el confucianismo es racionalista en tan alto grado que se halla en el límite extremo de lo que tal vez podríamos denominar una ética 'religiosa'. Al mismo tiempo, el confucianismo es más racionalista y serio, en el sen-

tido de la ausencia y el rechazo de toda suerte de criterios no utilitarios, que cualquier otro sistema ético, con la posible excepción del de J. Bentham» [28].

Confucio basaba su ética, hemos dicho, en la naturaleza del hombre y de la sociedad. Pero ¿qué es la naturaleza del hombre y de la sociedad? Sin duda ésta es la cuestión básica, y si Confucio hubiera tratado de contestarla apresurada o dogmáticamente, su enfoque empírico habría sido poco más que mero artificio. No lo hizo. A diferencia de Mencio, el gran filósofo confuciano del siglo cuarto anterior a Cristo, Confucio no dijo que la naturaleza humana fuera «buena». Tampoco, como Hsun Tse, otro confuciano de época algo posterior, dijo Confucio que la naturaleza humana fuera «mala». Luego veremos que las conclusiones de estos dos pensadores más tardíos, aunque opuestas, tenían en común el hecho de ser generalizaciones, y que éstas acarrearon algunas consecuencias que sus propios autores habrían deplorado.

Confucio se atuvo más a lo concreto. Quizá su observación más importante acerca de los hombres fuera que son esencialmente iguales. Probablemente el hecho de haber nacido en circunstancias de penuria, de las cuales deseaba emanciparse, tuvo mucho que ver con esto. Vio también que los hombres nacidos con todos los títulos hereditarios que denotaban un rango elevado y un noble carácter se comportaban a menudo como brutos o como patanes, mientras que otros sin tales ventajas comportábanse con frecuencia de un modo mucho más digno de respeto.

Hizo asimismo la sencilla observación de que todos los hombres, por muy diversamente que la definan, aspiran a la felicidad. Como no había en sus antecedentes ningún dogma religioso o filosófico que tildara de mala la felicidad o el deseo de la misma, creía que los hombres debían tener en la medida de lo posible lo que anhelaban. Sin embargo, veía a su alrededor que la gente en general era cualquier cosa menos feliz. Las masas se hallaban en la indigencia, a veces muriéndose de

hambre, oprimidas por la guerra y por los aristócratas; y ni siquiera los aristócratas sacaban siempre mucha satisfacción de su forma de vida irregular y a menudo azarosa. En esto, pues, tenía un objetivo evidente: hacer a los hombres dichosos. De aquí su definición de un buen gobierno como aquel que hace a su pueblo feliz [29].

Puesto que la felicidad es el bien y el hombre es normalmente social, sólo mediaba ya un paso muy corto para el principio de reciprocidad de Confucio. Evidentemente, si cada cual laborara con la felicidad de todos, tendríamos una situación más idónea para deparar la felicidad general que otra cualquiera. Confucio definió en cierta ocasión la reciprocidad en estos términos: «No hagas a los demás lo que no quieras que los demás te hagan» [30]. La misma idea la expuso de forma más positiva como sigue: «El hombre verdaderamente virtuoso, si desea el triunfo para sí mismo, se esfuerza por ayudar a los demás a triunfar. Hallar en los deseos del propio corazón el principio de nuestro comportamiento respecto a los demás es la regla de la auténtica virtud» [31].

Sin embargo, Confucio no era tan ingenuo como para suponer que el mero reconocimiento de estos principios resolvería los problemas humanos. Todos los hombres quieren la felicidad, y a la mayoría nos gusta ver felices a los que nos rodean. Pero la mayoría procedemos neciamente, eligiendo un placer menor e inmediato en vez de otro mayor y diferido. Y por lo general obramos insocialmente, prefiriendo asegurar nuestra propia felicidad aun a expensas de la de los demás. A fin de corregir estas tendencias y de ilustrar a los hombres y socializarlos, Confucio reconocía sin reservas la necesidad de un cierto grado de educación universal e insistía constantemente en ello. Consideraba una ciudadanía ilustrada el fundamento necesario del estado. El castigo podrá obligar temporalmente a los hombres a hacer lo que deben, pero en el mejor de los casos es un mal sustitutivo de la educación y no se puede confiar en él. Dijo: «Si trata uno de guiar al pueblo por medio de ordenanzas y mantener el orden por medio de castigos, el pueblo

meramente tratará de evitar las sanciones sin poseer ningún sentido de obligación moral. Pero si uno gobierna a los hombres con virtud [mediante el ejemplo y no sólo mediante preceptos], y se basa en *li* para mantener el orden, el pueblo sentirá entonces la obligación moral de enmendarse» [32].

Si lleváramos este ideal a sus últimas consecuencias, podría incluso venir a parar al sueño de los anarquistas filosóficos, que creen que algún día será innecesario todo gobierno. Pero Confucio no llegó nunca a tales extremos. Reconocía la necesidad del buen gobierno y atribuía los más notorios abusos de su época a la falta del mismo. ¿Por qué era malo el gobierno? Porque, creía, él, los que gobernaban no estaban dispuestos, por su carácter, a desear el buen gobierno, ni por sus aptitudes y educación estaban calificados para proporcionarlo. ¿Por qué? Porque heredaban sus cargos.

No ha llegado hasta nosotros ninguna exposición concisa de la filosofía política de Confucio, pero es posible reconstruir sus líneas principales. Sin lugar a dudas, creía que el gobierno debe tener como meta procurar la felicidad y el bienestar de todo el pueblo. Esto, pensaba él, sólo podía realizarse cuando el gobierno estaba administrado por los hombres más competentes del país. Tal competencia no tiene nada que ver con el nacimiento. Estas cualidades son el fruto de la educación apropiada. Debía por tanto difundirse ampliamente la educación, de modo que los hombres más inteligentes de toda la población pudieran ser preparados para las tareas del gobierno. Y la administración del gobierno debería confiarse a tales hombres, sin tener en cuenta su origen.

No pretendía Confucio, sin embargo, que los príncipes hereditarios desalojaran sus tronos. De hacerlo así, es dudoso que hubiese adelantado nada con ello, y su enseñanza probablemente habría sido suprimida. Trató en cambio de persuadir a los príncipes hereditarios de que debían «reinar pero no gobernar», poniendo toda la autoridad administrativa en manos de ministros elegidos por sus aptitudes.

Confucio atribuía al ministro el más alto grado de responsabilidad moral. Así, aunque un ministro debía ser leal a su soberano, «¿puede haber lealtad», preguntaba Confucio, «que no induzca a la instrucción de su objeto?» [33]. Cuando uno de sus discípulos preguntó a Confucio cómo debía comportarse un ministro con su soberano, contestó él: «No deberá engañarle, mas cuando sea necesario se mostrará en desacuerdo abiertamente con él.» [34] Confucio dijo una vez al duque de Lu que si la política de un príncipe es mala, y ninguno de los que le rodean se opone a ella, tal pusilanimidad basta para arruinar un estado [35].

Había un punto débil bastante obvio en este programa político que Confucio proponía. Los príncipes seguirían poseyendo la facultad de elegir a sus ministros, y de este modo siempre podrían controlar el gobierno. Pero apenas si le quedaba a Confucio otra alternativa. El sufragio era desconocido en la China antigua, y de todos modos el pueblo llano de su época carecía de instrucción y de experiencia política. Casi lo único que podía hacer, por lo tanto, era procurar influir, mediante la educación, en los jóvenes llamados a ser ministros, y cuando le era posible, en aquellos destinados a ser príncipes, y fomentar un movimiento de opinión pública exigiendo que se pusiera a los hombres más calificados en los puestos de mayor responsabilidad.

¿Qué pensaban los príncipes de este plan? Disponemos de poca información sobre este punto, pero sin duda algunos de ellos creían que Confucio era extravagante, si no peligroso. Al parecer debió su éxito, en la medida en que lo tuvo, principalmente a un aristócrata llamado Si K'ang Tzu. Si era el jefe de la más poderosa familia del estado de Lu, y, como tal, era el gobernante efectivo, y dominaba al duque, que no era más que un títere. Parece que Si hizo asesinar a un rival, aunque esto no es seguro; pero lo que no ofrece duda es que gravaba a la población con impuestos exagerados a fin de sostener su lujoso tren de vida, promovía guerras agrediendo a los estados vecinos y, en formas diversas, ejemplificaba to-

dos los males contra los que Confucio contendía. Cuando este poderoso noble se dignó fijarse en él, Confucio no suavizó su condena en modo alguno. De las observaciones que hizo a Si, apenas hay una entre las que han llegado hasta nosotros que no sea abiertamente crítica. Así, cuando Si preguntó cómo podría habérselas eficazmente con los ladrones, Confucio contestó: «Si tú, señor, no codiciaras cosas que no te pertenecen, ¡ellos no robarían aunque les pagaras por hacerlo!» [30]

En vez de encolerizarse, Si K'ang Tzu admiraba el valor de Confucio. Claro que no llevó esta admiración al extremo de dar a Confucio lo que deseaba —un puesto de autoridad en el gobierno— pero dio cargos oficiales a varios discípulos suyos. Hizo esto antes que nada porque creía que serían buenos funcionarios. Y lo creía por dos razones. En primer lugar, aunque los nobles se comportaran harto licenciosamente, ponían un interés evidente en que sus subordinados fueran, en la mayor parte de los aspectos al menos, varones honrados. Verdad es que Confucio repudiaba específicamente la idea de la lealtad feudal a personas, insistiendo en que sus discípulos debían permanecer fieles en cambio al principio moral. Pero a pesar de todo sus superiores podían confiar más plenamente en ellos que en la mayor parte de los aristócratas hereditarios, que antes que en el gobierno pensaban en los intereses personales y de los clanes a que pertenecían. En segundo lugar, Confucio enseñaba a sus discípulos a pensar, a observar la conducta adecuada en las diversas situaciones en que un funcionario podía encontrarse, y algunas nociones sobre las normas de gobierno. Sus discípulos demostraron siempre en la práctica que estas cosas hacían de ellos funcionarios eficientes. Sabemos que la mitad por lo menos de los discípulos que se mencionan en las *Analectas* terminaron desempeñando cargos del gobierno, algunos muy importantes.

Pero Confucio distaba mucho de sentirse satisfecho. Nunca había sido su propósito dedicarse a la enseñanza. Su plan era reformar el mundo, y ejercía de maestro únicamente hasta que se presentara su oportunidad. Aspi-

raba nada menos que a dirigir el gobierno del estado. No era muy razonable esperar, sin embargo, que a un hombre de ideas tan radicales se le diera semejante poder. Si hubiera estado dispuesto a transigir, quizá. Pero su sinceridad a toda prueba debía de dar escalofríos a los responsables del gobierno, cuando pensaban en ello.

Finalmente, una vez en funciones varios de sus discípulos, se encontró un puesto para Confucio. Se le dio un cargo tal vez equivalente a «Miembro del Consejo de Estado». Aceptó porque esperaba poder realizar algo, pero, en realidad, le habían dado una sinecura para tenerlo callado. Cuando se dio cuenta de ello, dimitió disgustado.

Aunque Confucio había rebasado ya los cincuenta años, salió de su tierra natal y pasó unos diez años viajando de estado en estado por el norte de China, en busca de un príncipe que se aviniese a emplear su filosofía en el gobierno. No encontró ninguno. En algunos sitios le trataban con escasa cortesía; por lo menos una vez atentaron contra su vida. En un solo caso, cierto noble que tenía el poder principal en un estado trató a Confucio con suma deferencia y pidió repetidas veces su consejo. Pero este hombre estaba tan corrompido que, cuando llegó una invitación a regresar a su estado natal, Confucio volvió de muy buen grado.

Por aquel entonces, la política de la familia Ts'i, encabezada por Si K'ang Tzu, que todavía conservaba el poder principal en Lu, era dirigida por uno de los discípulos de Confucio. Mas como precio de su encumbramiento, este discípulo había abandonado de hecho los principios de su maestro. Cuando, a fin de que las opulentas arcas de los Ts'i se llenaran a rebosar, el referido discípulo elevó los impuestos, el Maestro renegó públicamente de él [37].

Confucio pasó los últimos años de su vida dedicado a la enseñanza en Lu. Estaba profundamente decepcionado, pero no amargado; si alguna vez se lamentó de su suerte, no tenemos noticia de ello. En cierta ocasión, estando gravemente enfermo, uno de sus discípulos quería ofre-

cer sus preces para que se recobrase. Pero Confucio sonrió y le dijo: «Mis preces son de otra clase y fueron ya elevadas hace tiempo.» [38] Cuando el rigor de la enfermedad le hizo perder el conocimiento, algunos discípulos se pusieron ropaje de corte y rodearon su lecho en la actitud de los ministros que habría tenido de haberse realizado su ambición de ser alto dignatario. Cuando recobró el conocimiento y vio aquella pantomima, Confucio les dijo: «Con esta ficción de tener ministros cuando en realidad no tengo ninguno, ¿a quién creéis que voy a engañar? ¿Al Cielo? ¿Y no será mejor que muera en manos vuestras, que sois mis amigos, que en manos de ministros?» [39]

Cuando murió en 479 a. de JC., probablemente había muy pocos que no creyeran que aquel anciano un tanto sentimental había muerto fracasado. Sin duda él mismo lo creía así. Pero en realidad pocas vidas humanas han influido en la historia más profundamente que la de Confucio. El atractivo de su pensamiento ha sido perenne. China le ha hecho suya una generación tras otra, y en la actualidad hasta algunos comunistas lo reclaman para su propia tradición revolucionaria. En Occidente su influencia ha sido mayor de lo que solemos creer. Tal fue especialmente el caso durante los siglos diecisiete y dieciocho, hasta el punto de que Reichwein dice que «Confucio se convirtió en el santo patrón de la Ilustración dieciochesca.» [40]

Si buscamos el secreto de su atractivo, parece lo más probable que resida en su insistencia sobre la supremacía de los valores humanos. La sabiduría, dijo, está en conocer a los hombres, y la virtud en amarlos [41].

Tal vez aún más importante que esto, porque es todavía más raro, es lo que podría llamarse su «democracia intelectual». Muchos hombres han expresado su deseo de que los pueblos se gobiernen por sí mismos, pero relativamente pocos filósofos se han mostrado dispuestos a confiar en que los hombres en general piensen por sí mismos; a menos, claro, que estén dispuestos a pensar por sí mismos siguiendo la línea que el filósofo les se-

ñale condescendientemente para bien suyo. Confucio no sólo quería que los hombres pensaran por sí mismos, sino que insistía en ello. Estaba dispuesto a ayudarles y a enseñarles el modo de pensar, pero las respuestas tenían que hallarlas ellos mismos. Sinceramente admitía que él no conocía la verdad, sino únicamente una manera de buscarla.

Creía que la humanidad sólo podía encontrar la dicha como una comunidad cooperante de hombres libres. Pero los hombres no pueden ser libres jamás mientras sigan una estrella que otro les señale. Y creía que el hecho de darles, a título de verdad inmutable, un dogma que representara tan sólo la imperfecta intuición de un individuo, sería traicionar su confianza. El nunca lo hizo. Decía: «Si un hombre no se pregunta a cada paso "¿cuál es el recto proceder?" no sé realmente lo que puede hacerse por él.» [43]

4. Mo Tse y la búsqueda de la paz y del orden

Aunque Confucio había dado gran importancia a *li,* uno de cuyos aspectos es el ritual, consideraba las formas del ritual enteramente secundarias respecto a los sentimientos expresados por el mismo, y creía que su valor estribaba en su capacidad para socializar al individuo. No obstante, incluso entre algunos de los discípulos inmediatos de Confucio, hubo un cambio de énfasis con relación a *li.* Algunos de los más influyentes de estos discípulos prestaron una atención casi exclusiva a las formas rituales, sentando las bases para la tradición de la escuela confuciana que ponía el máximo acento en la atención meticulosa al detalle ceremonial. Es más, se dice que algunos de los discípulos insistieron en que un confuciano que se estimase como tal debía llevar una vestimenta especial y determinada.

Hemos visto que la piedad filial era importante en China desde mucho antes de Confucio. Confucio recomendó su práctica y aprobó la del luto prolongado por los padres. Algunos confucianos exageraron la piedad filial y el luto de una manera desorbitada. También pro-

pugnaban unos entierros muy costosos, cuando sabemos que Confucio consideraba de mal gusto tales despilfarros. Al parecer algunos confucianos menores se especializaban en presidir entierros con una complicada ceremonia, y se dice que algunos se ganaban la vida de esta manera.

Confucio fue lo que podría llamarse «un maestro a pesar suyo». Fue un buen maestro, y le gustaba enseñar, pero su verdadera ambición era transformar el mundo como estadista práctico. Aun cuando nunca tuvo esta oportunidad, la índole de tal propósito e interés suyo matizaba todo lo que hacía. Algunos de sus primeros discípulos desempeñaron cargos de gobierno de considerable importancia, pero la mayor parte de sus discípulos posteriores parece que se consideraron fundamentalmente como maestros. Puesto que era su enseñanza lo transmitido por la tradición, también sus intereses caracterizaron el movimiento confuciano, que llegó a consistir en instruir discípulos hasta un grado de erudición que habría sorprendido y desagradado a Confucio.

Los más afortunados de estos maestros fueron los preceptores de príncipes. En esta situación tenían excelentes oportunidades para influir en el gobierno como consultores en asuntos políticos; pero algunos vacilaban en apearse de esta posición privilegiada para entrar en el ruedo competitivo de la política práctica. Trabajaron siempre sin cesar, como había hecho Confucio, para mejorar la suerte del pueblo. Pero al parecer hacían esto porque se les había inculcado como un deber, no porque una intensa convicción personal les impulsara a hacerlo, como había sido el caso de Confucio. En comparación, parecen mucho más interesados por el éxito de sus carreras personales que por el bienestar de la humanidad. Un hombre por lo menos, en la generación que siguió inmediatamente a la muerte de Confucio, los encontró despreciables y los atacó violentamente. Le conocemos por Mo Tse.

Nuestro conocimiento de Mo Tse proviene principalmente del libro que lleva su nombre. Aunque algunas

veces se ha supuesto que escribió personalmente este libro, es evidente que no pudo haber escrito algunas partes del mismo. Parece que algunos de sus capítulos los escribieron sus discípulos, mientras que otros tal vez los escribiera él mismo. Hu Shih afirma que los capítulos 1-7 son interpolaciones posteriores en el texto [1], y esto parece probable. Tampoco parece ofrecer duda ninguna que el capítulo 39 es apócrifo, añadido posteriormente; lo delatan, entre otras cosas, diversos anacronismos históricos. Los capítulos 40-45 se cree son obra de la escuela moísta, pero escritos en una fecha considerablemente posterior a la de Mo Tse. Finalmente, de los setenta y un capítulos que se supone integraron la obra en su día, dieciocho se han perdido en la actualidad.

Es mucho, no obstante, lo que queda después de todas estas substracciones. Se trata de la obra de literatura china más antigua que poseemos que incluye largos diálogos y gran número de ensayos completos. Y nos proporciona una semblanza bastante congruente del hombre que fue Mo Tse.

No se conocen con certeza las fechas de su nacimiento y muerte, pero parece que no vino al mundo antes de 480 a. de JC. (el año anterior a la muerte de Confucio) y que murió no después de 390. Algunos eruditos estiman que nació en el estado Lu, lo mismo que Confucio, mientras que otros lo tienen por oriundo de Song. Se dice que en Song desempeñó cargos de gobierno.

Es evidente que Mo Tse fue un hombre de origen relativamente humilde, igual que Confucio [2]. Se dice que estudió en un principio con aquellos que transmitían las doctrinas de Confucio. Estimó, sin embargo, que el confucianismo tal como se practicaba en su época no llegaba a la raíz de los males que hacían al pueblo desdichado. Bien al contrario, afirmó que en algunos aspectos los agravaba.

Rompió pues con los confucianos y fundó su propia escuela. Pero está perfectamente claro que, aunque atacaba violentamente a los confucianos, compartía muchos de sus puntos de vista. Hablaba del Camino, el *tao*, de

forma bastante similar a la de Confucio, diciendo por ejemplo que «aquellos que conocen el Camino instruirán incansablemente a los demás» [3]. Decía que el gobierno debe adaptarse a los deseos del pueblo. Su fórmula básica para procurar el buen gobierno era muy parecida a la de Confucio. En su libro leemos:

Ha dicho Mo Tse: Hoy en día todos los príncipes quieren que sus dominios sean ricos, sus pueblos numerosos, y asimismo desean que su administración engendre el orden. Pero en realidad no obtienen la riqueza sino la pobreza, no la abundancia sino la escasez de población, no el orden sino el caos, perdiendo así lo que desean y consiguiendo lo que aborrecen. ¿Cuál es la razón?

Ha dicho Mo Tse: Es porque los príncipes son incapaces de exaltar a los virtuosos y hacer que los inteligentes administren sus gobiernos. Cuando los funcionarios virtuosos son muchos en un estado, éste está bien gobernado; cuando son pocos, está gobernado mal. Por tanto, de lo único que tienen que ocuparse los príncipes es de que los virtuosos sean muchos. ¿Por qué método puede hacerse esto?

Ha dicho Mo Tse: Suponed, por ejemplo, que uno desea que los buenos arqueros y los buenos aurigas sean muchos. No cabe duda que en este caso se les darán riquezas, se les enaltecerá y respetará, se les prodigarán alabanzas. Una vez hechas estas cosas, los buenos arqueros y los buenos aurigas aumentarán en número. Con cuánta más razón debería hacerse esto en el caso de los hombres virtuosos y sobresalientes que son ricos en conducta virtuosa, versados en dialéctica y expertos en las artes del Camino. Estos son ciertamente los tesoros de la nación y los cimientos del estado. También deben ser enriquecidos, ennoblecidos, respetados y alabados; cuando se haya hecho esto, también ellos aumentarán en número [4].

Evidentemente, Mo Tse estaba de acuerdo con Confucio en que los príncipes hereditarios debían poner la administración de sus gobiernos en manos de hombres dotados de inteligencia y de virtud. Pero, de ser así, ¿por qué no deberían entregar también sus tronos? ¿Por qué no seleccionar a los príncipes por sus méritos antes que por su cuna? La clásica respuesta habría sido que un príncipe de origen plebeyo no podía invocar el auxilio de espíritus poderosos, pero en el pensamiento de Confucio esta idea había sido totalmente desechada. Confucio

llegó incluso a decir que uno de sus discípulos podía perfectamente ocupar un trono, pero no atacó de un modo directo el derecho de los príncipes hereditarios a sus puestos. Es probable, no obstante, que se refrenara debido a una muy razonable prudencia. No predicaba la rebelión, lo cual habría acarreado contratiempos para él mismo y para otros, pero en cambio difundía una doctrina que de forma más segura, aunque más lenta, daría fruto con el tiempo.

La tradición china habla de una larga estirpe de emperadores primitivos que se supone reinaron antes de la fundación de la primera dinastía, durante el tercer milenio antes de Cristo. Es éste un período respecto al cual no disponemos de datos históricos científicamente establecidos. Además, los historiógrafos chinos han señalado hace ya tiempo que estos emperadores primitivos no son mencionados en ningún documento escrito en época anterior a la de Confucio. El nombre de uno de ellos, Yu, aparece en obras más antiguas, pero sólo como el de un héroe civilizador que llevó a cabo hazañas prodigiosas desecando pantanos a fin de ganar tierras para el cultivo, dragando ríos y cosas parecidas. En las *Analectas* de Confucio, sin embargo, se menciona a Yu como emperador primitivo, junto con otros dos, Yao y Shun. Es de reseñar que a Yao y a Shun se les asigna una fecha más antigua que a Yu. Esto concuerda con un principio que los historiógrafos chinos han descubierto en relación con tales emperadores míticos. Cuanto *más tarde* aparece un emperador en la literatura, *más antigua* es por regla general la fecha que se le asigna. Esto se debe a que, a medida que se ampliaba esta mitología, había que asignar las nuevas figuras a períodos vacantes, y sólo quedaban vacantes los períodos más primitivos.

Aunque Confucio menciona a Yao, Shun y Yu en las *Analectas* como emperadores beneméritos del pasado, en ningún pasaje auténticamente original de las *Analectas* se afirma que no adquirieran sus tronos de la forma hereditaria acostumbrada. En el libro de Mo Tse, sin embargo, hallamos una nota nueva, a saber:

Suponed que un príncipe desea... una prenda confeccionada de paño difícil de cortar; buscará sin duda un experto sastre... Curar a un caballo enfermo, mandará llamar a un experto veterinario. Para todos estos menesteres el príncipe no empleará a sus parientes, ni a aquellos que son ricos y nobles pero carecen de aptitud, ni a los que son meramente guapos y gallardos, pues entiende que no son capaces de desempeñarlos... Pero cuando se trata del gobierno del estado no sucede así. Para este menester, el príncipe elige a aquellos que son parientes suyos, a los ricos y nobles sin aptitud, y a aquellos que son meramente guapos y gallardos... ¿Le importa menos el estado que un caballo enfermo o que un traje?...

Cuando los reyes-sabios de antaño gobernaban el mundo, aquellos a quienes enriquecían y ennoblecían no eran necesariamente parientes, ni los ricos y nobles, ni los guapos y gallardos. Shun por ejemplo había sido labrador..., alfarero..., pescador... y buhonero. Pero Yao le descubrió..., le hizo emperador, y puso en sus manos las riendas del imperio y el gobierno del pueblo [5].

Al ir tomando vuelo las leyendas, se dijo que Shun a su vez no había dejado el trono a su hijo, sino que había escogido a Yu como heredero por su virtud y por sus aptitudes. Es probable que Mo Tse conociera esta tradición [6].

Como el relato más antiguo que poseemos de estas tradiciones se encuentra en el libro de *Mo Tse,* se ha argumentado que Mo Tse las inventó. Esto es improbable. Hemos visto que representan un paso inmediato y lógico a partir de las doctrinas de Confucio, y, en realidad, el *Mo Tse* muestra claramente que los confucianos coetáneos de Mo Tse tenían la misma idea. En el *Mo Tse* se habla de un confuciano que dice: «Antiguamente los reyes-sabios, al asignar el rango, ensalzaban al hombre más sabio como Hijo del Cielo [esto es, rey]. ... Si Confucio hubiera vivido en tiempos de un rey-sabio, ¿por qué no le iban a haber hecho Hijo del Cielo?» [7]

La razón que subyace tras esta teoría es muy fácil de percibir. Llevaba la lucha contra la aristocracia hereditaria directamente al terreno enemigo. ¿Ponían los príncipes mala cara cuando se les decía que debían confiar los cargos principales del gobierno a hombres virtuosos e inteligentes de oscuro linaje? Ahora a los soberanos se

les podía decir que, en justicia, debían entregar sus mismos tronos, en los que eran poco menos que usurpadores. En la antigüedad, cuando los príncipes eran grandes, todos, decíase ahora, habrían seguido esta práctica.

A medida que sigamos el desarrollo de la filosofía china, veremos emplear más y más como argumento tales referencias a la antigüedad. Claro que esto no era nuevo ni mucho menos. Ya en los comienzos de la dinastía Chou vemos a los conquistadores Chou resaltando la importancia de seguir las normas de «los primeros reyes prudentes» de la dinastía que habían sojuzgado [8], y atribuyendo su caída al abandono de «las antiguas normas» [9]. Confucio hizo alguna referencia a la antigüedad, pero comparado con sus coetáneos fue un innovador audaz. Casi nunca justificó una acción sobre la base de lo precedente, sin más.

Pero los confucianos de la época de Mo Tse, y el propio Mo Tse, se remitían con profusión al ejemplo de tiempos antiguos. Uno de los principales argumentos de Mo Tse para justificar sus doctrinas era que coincidían con las de los reyes-sabios. Decía: «He decidido que lo mejor que puedo hacer es familiarizarme con el Camino de los reyes primitivos y tratar de comprenderlo, y analizar las declaraciones de los sabios, y con éstas persuadir a los gobernantes y al pueblo.» [10] Y reiteraba: «Todos los preceptos y todas las acciones que concuerden con los de los reyes-sabios [de antaño] ... deben practicarse. Todos los preceptos y todas las acciones que concuerden con los de los reyes depravados [de antaño] ... deben evitarse.» [11]

Claro que tal ejemplo no era el único criterio de Mo Tse, ni mucho menos. Incluso censuraba a los confucianos de su época por estar demasiado apegados al ejemplo de tiempos anteriores, y decía que si una acción es buena, basta con eso y no necesita más justificación. Es cierto, sin embargo, que tanto Mo Tse como los confucianos de su época se interesaban mucho menos que Confucio en enseñar a los hombres a pensar por sí mismos, y era mucho mayor el interés que mostraban en

establecer reglas fijas para que las siguieran. Esto es natural. Es fácil adiestrar a un hombre para que maneje una máquina, pero resulta mucho más arduo enseñarle a hacer una. Educarle de veras, a fin de que pueda inventar una máquina todavía mejor para sí mismo, es superlativamente difícil. Nada tiene de extraño que la mayor parte de los maestros, y casi todos los filósofos, escojan el camino más fácil.

Al referir sus reglas fijas a la antigüedad, los filósofos chinos conferían a sus doctrinas el mayor prestigio concebible en el mundo chino. La antigüedad también tenía la ventaja de ser (en cuanto que pasaba un poco de los mil años) casi totalmente desconocida, de suerte que deparaba un espacio en blanco que los filósofos podían rellenar a su antojo. Naturalmente, este espacio permanecía en blanco solamente mientras no se le había utilizado. En general, la polémica a este respecto era mucho menor de lo que hubiera podido esperarse; en vez de discutir sobre lo acaecido en la antigüedad, las escuelas rivales por lo regular decían: «Lo que decís es sin duda totalmente cierto, pero cuando nos remontamos aún más atrás hallamos...» Así Mo Tse decía a un confuciano: «Lo que vosotros llamáis antigüedad no es realmente antiguo.» «Os limitáis a guiaros por la norma de Chou, y no por la de Hsia.» [12] Aquí Mo Tse se remontaba dos dinastías más atrás, a fin de descansar en la efectiva e incontestable antigüedad.

Algunas diferencias con los confucianos destacadas por Mo Tse no parecen claramente fundadas en diferencias filosóficas. Por ejemplo, Mo Tse dedica mucho tiempo a rebatir la doctrina de que «la pobreza y la riqueza, la longevidad y la muerte prematura, todo depende del Cielo y es inalterable» [13]. Según parece atribuía esta doctrina a los confucianos, o al menos a algunos de ellos. Es evidente, sin embargo, que ni Confucio ni Mencio, que vivió después de Mo Tse, predicaron que el hombre carezca de poder ante el destino. Pero es posible que algunos confucianos sostuvieran este punto de vista, qui-

zá con ánimo de excusarse por no hacer esfuerzos más tenaces para enderezar los entuertos del mundo.

Algunas de las más violentas críticas de Mo Tse fueron las dirigidas contra la práctica de los entierros caros y los lutos prolongados. Describe las complicadas prácticas funerales que algunos propugnaban, y lo hace de una manera que tal vez las caricaturice un poco, pero probablemente no en demasía. Concluye: «Así, hasta el entierro de un hombre corriente agotaría los recursos de su familia. A la muerte de un señor feudal se vaciarían las arcas del estado para rodear su cuerpo de oro, jade y perlas, y llenar su sepultura de fardos de seda y carros y caballos.» [14] El luto por los parientes más próximos, según lo prescrito por tales ordenanzas, requería que la persona afectada pasara tres años en completa abstinencia de su modo de vida habitual, sin hacer trabajo alguno, viviendo en una choza de duelo, comiendo frugalmente, etc. Consideradas globalmente, dice Mo Tse, estas prácticas de enterramiento y luto empobrecen al estado, entorpecen el ordenado proceso de la producción económica y del gobierno, y (como consecuencia de la castidad que debía observarse durante el período de luto) reducen la población. Por consiguiente, han de ser condenadas.

Sabemos que Confucio personalmente deploraba los dispendios improcedentes en los entierros [15], pero era partidario del luto por tres años. No cabe la menor duda que, desde un punto de vista occidental, era Mo Tse quien tenía razón en esto.

En cuanto a lamentar la guerra, Mo Tse estaba de acuerdo con los confucianos. Consideraba el mayor de los males la guerra predatoria que los grandes estados estaban haciendo siempre en territorio de los pequeños. La razón es clara. Mo Tse estaba vinculado a Song, de donde tal vez era nativo. Este pequeño estado central era el campo de batalla favorito de sus vecinos más grandes y sufría todos los horrores de la guerra. Se cuenta que en una ocasión la capital de Song estuvo sitiada hasta que la población tuvo que recurrir al canibalismo para sobrevivir [16].

Mo Tse atacó el problema de la guerra de dos maneras. La primera fue tratar de persuadir a los soberanos de los estados de que la guerra era desventajosa. Cuando sus adversarios le indican que cuatro estados han ganado vastos territorios y enorme poderío haciendo la guerra, Mo Tse responde que originalmente había más de diez mil estados chinos, mientras que ahora todos menos cuatro han sido absorbidos (esta cifra no era rigurosamente exacta, pero se aproxima bastante, ya que otros pequeños estados que quedaban eran punto menos que impotentes). Mo Tse concluye que decir que la guerra ha sido beneficiosa es como empeñarse en justificar a «un médico que trata a más de diez mil pacientes y cura sólo a cuatro. Difícilmente puede considerársele un buen médico» [17].

Desde el punto de vista del mundo en general, está bastante claro que la guerra no es beneficiosa. Pero desde el punto de vista del estado que hace las conquistas, este argumento de Mo Tse resultaría poco convincente; aquí no niega que, en realidad, los grandes estados han ganado en territorio y en poder. En otro lugar, sin embargo, Mo Tse dice que «el ataque de un estado grande a un estado pequeño perjudica a los dos, y el estado grande siempre sufre por la injusticia cometida» [18]. Trata de demostrar esto con argumentos sacados de la historia, pero sus demostraciones son más bien forzadas y tienden a interpretar mal e incluso a desfigurar los hechos [19].

Es más convincente cuando afirma que la guerra no es un proceso productivo, sino destructivo, tanto para los vencedores como para los vencidos. Los territorios que se conquistan, indica, quedan frecuentemente asolados en el proceso. Además, aquellos que conquistan por mor de la conquista generalmente tienen mucho más territorio del que en realidad aprovechan. Los conquistadores son, a decir verdad, grandes ladrones, que roban no porque necesiten más territorios sino porque son cleptómanos [20]. [Es interesante observar que los antiguos chinos al parecer tuvieron conocimiento acabado de la

cleptomanía, ya que encontramos mención de ella en más de una obra.] Concluye Mo Tse que el mundo no puede ser conquistado realmente mediante la espada, sino tan sólo mediante la virtud, la justicia y la buena fe, que hacen que los hombres se sometan de veras y de buen grado, y estén dispuestos a colaborar con el gobernante y unos con otros para el bien común de todos ellos.

Podría uno preguntarse, no obstante, si bastaría este argumento para detener a un príncipe poderoso ávido de conquista. Es evidente que el propio Mo Tse abrigaba sus dudas a este respecto, pues prestó muchísima atención a las técnicas prácticas de la guerra defensiva, pensando tal vez emplearlas contra algún príncipe resistente a la persuasión. Así en su libro encontramos capítulos con títulos tales como «Fortificación de las Puertas de una Ciudad», «Defensa contra las Escalas», «Defensa contra la Inundación», «Defensa contra la Zapa», etcétera. Mo Tse era un filósofo como hay pocos, pues no se contentaba meramente con hablar y escribir acerca de sus ideas sobre la guerra defensiva, sino que las ponía en práctica. Adiestraba en sus métodos a sus alumnos, y hay noticia de que por lo menos uno de ellos murió en combate.

Según se cuenta en el capítulo 40 del *Mo Tse,* supo el filósofo que cierto estratega llamado Kung Shu Pan había construido «escalas a las nubes» para el gran estado meridional de Ch'u y se proponía atacar a Song con ellas. Mo Tse acudió precipitadamente a Ch'u y trató de disuadir a su soberano, pero sin fortuna. Por lo que:

> Mo Tse se quitó el cinturón y lo puso en el suelo de modo que representase una ciudad fortificada. Como arma utilizaba una varita. Kung Shu Pan empleó nueve estratagemas de ataque diferentes; Mo Tse le rechazó nueve veces. Kung Shu Pan había agotado sus expedientes para el ataque; Mo Tse aún tenía en reserva métodos de defensa.
>
> Kung Shu Pan estaba apurado y dijo: «Sé cómo se te podría derrotar, pero no lo diré». Mo Tse dijo: «Sé lo que piensas, pero no lo diré». El soberano de Ch'u preguntó lo que era. Mo Tse contestó: «Kung Shu Pan piensa que si yo fuera asesinado, entonces no habría nadie que defendiera Song... Pero lo cierto

es que trescientos discípulos míos... pertrechados con todos mis instrumentos de defensa, se encuentran en este momento en las murallas de Song esperando a los bandidos de Ch'u. Puedes asesinarme, pero no te es posible desembarazarte de ellos». El soberano de Ch'u dijo: «Muy bien, renunciemos a esta idea de atacar a Song» [21].

Esta manera de abordar la guerra, aunque eficaz, era negativa. Mo Tse tenía un programa más positivo. Como remedio fundamental para la guerra y muchos otros males proponía lo que él llamaba «amor universal». Aquí difería de nuevo de los confucianos. Ensalzaban éstos el amor a los padres y parientes y decían que, por analogía con ello, debía uno amar a todos los humanos, aunque en menor grado. Desde los tiempos más antiguos que conocemos hasta el presente, esa prioridad otorgada a la familia ha sido siempre característica de la cultura china. Es responsable de algunas de sus líneas de fuerza más importantes y también de algunas de sus principales debilidades, como el nepotismo. Mo Tse vio sólo los puntos débiles de la lealtad familiar y la condenó categóricamente. Creía que cada ser humano debe amar a todos los demás en el mundo, sin distinción. A este propósito dice:

Suponed que todos en el mundo practicáramos el amor universal, de manera que cada uno amase a los demás tanto como se ama a sí mismo. ¿Habría entonces nadie falto de piedad filial? Si cada cual considerara a su padre, a su hermano mayor y a su soberano exactamente como se considera a sí mismo, ¿hacia quién podría faltarle piedad? ¿Habría nadie entonces que no fuera afectuoso?... ¿Podría haber ladrones y salteadores? Si cada cual mirase por las casas de los demás como por la suya propia, ¿quién robaría?... ¿Contenderían entre sí los clanes de aristócratas? ¿Se atacarían unos a otros los estados? ...Si todos en el mundo practicáramos el amor universal... entonces el mundo entero disfrutaría de paz y de un orden perfecto [22].

Esto parece muy fácil, pero en la práctica, naturalmente, resultaría muy difícil hacer que todos los hombres se amaran entre sí. Hemos de precisar, sin embargo, lo que Mo Tse entiende por «amor». El término chino que

él emplea es *ai*, del cual «amor» es la única traducción posible. Debe observarse, sin embargo, que aunque muchos cristianos han acogido a Mo Tse como un espíritu afín al suyo, su «amor» no es el amor emocional del cristianismo, o, lo que viene a ser igual, del confucianismo. Pues, a diferencia de los confucianos, Mo Tse desaprueba la emoción y en un punto dice que todas las emociones deben ser eliminadas, sin excluir el «amor» [23]. Aquí emplea el mismo carácter, *ai*, pero en realidad no es inconsecuente. Pues en la expresión «amor universal» el «amor» no es emocional, sino (como Mo Tse lo concibe) puramente cosa del intelecto.

¿Cómo se puede hacer que los hombres pongan en práctica semejante amor mental? Mo Tse menciona dos maneras principales. Por una parte, el príncipe debe animarles y exhortarles a practicar el amor universal; de esto se tratará luego más extensamente. Por la otra, debe hacérseles comprender que es provechoso, y en su propio interés, que procedan así. Esto es, entonces, una doctrina del «egoismo ilustrado». Mo Tse presenta muchísimos argumentos para demostrar que su «amor universal» es una buena política. Pisa terreno firme cuando indica que un soberano que practique el amor universal será querido por su pueblo, el cual tendrá confianza en él, mientras que otro que sea egoista y parcial no gozará de esa estima ni de esa confianza [24]. Algo menos convincente resulta cuando aduce el caso de un hombre que emprende un largo viaje del cual pudiera no regresar, y que ha de confiar a un amigo la tutela de su familia. En tales circunstancias, dice, cualquier individuo, aun cuando personalmente sea contrario a la doctrina del amor universal, escogerá como tutor de su familia a uno que crea en ella. Nadie, afirma Mo Tse, será tan necio que escoja para este servicio a un amigo «interesado» [25]. En realidad esto no tiene una base muy sólida, puesto que el amigo adepto del «amor universal» repartiría, por ejemplo, la comida que hubiese no sólo con la familia de su amigo sino con todo el mundo. Sin embargo es cierto

que uno no escogería para este servicio a una persona totalmente egoista.

Alguien dijo a Mo Tse: «Tu doctrina del amor universal quizá sea buena, pero ¿de qué sirve?» Mo Tse respondió: «Si no fuera de utilidad, yo mismo la desaprobaría. Mas ¿como puede haber nada que sea bueno y no sea útil?» [26] Aquí tenemos la famosa doctrina del utilitarismo, de Mo Tse. Pero la utilidad en sí misma no es una pauta fija; cada cual hace aquello que le resulta útil para la realización de algún propósito, aunque este propósito no sea más que la holganza. Lo que debemos preguntar entonces es cuáles son los fines de la utilidad para Mo Tse. Cinco bienes parece estimar él especialmente deseables, a saber: el enriquecimiento del país, el aumento de la población, la consecución del orden perfecto, la prevención de la guerra agresiva y la obtención de bendiciones de los espíritus [27]. Todos ellos se explican perfectamente excepto el deseo de que aumente la población. Hoy tenemos a China por un país superpoblado, pero su población no se ha multiplicado de tal modo hasta siglos recientes. Se ha calculado que, hace sólo trescientos años, la población china no excedía de una séptima parte de la actual. En tiempos de Mo Tse el problema estaba en la despoblación.

Para conseguir el objetivo de una población rica, numerosa, ordenada, pacífica y literalmente «bienaventurada», Mo Tse estaba dispuesto a sacrificar casi todo lo demás. La ropa debía proteger del frío en invierno y del calor en verano, pero no debía ser vistosa. La comida debía ser nutritiva, pero sin lujos de condimentación. Las casas debían defender del frío y del calor, de la lluvia y de los ladrones, pero debían prescindir de toda decoración inútil. Todos debían casarse, si querían como si no, a fin de aumentar la población.

No había de tolerarse nada que no fuera útil conforme al criterio de Mo Tse. Se oponía muy especialmente a la música, que hacía que los hombres gastaran tiempo y recursos en fabricar y tañer instrumentos, sin crear con ello nada tangible. Así leemos: «¿Qué es lo que hace

a los príncipes descuidar el gobierno y a los hombres comunes descuidar su trabajo? La música. Por lo tanto, Mo Tse dice: "Es un yerro tocar música".» [28]

Esta opinión difiere totalmente de la de Confucio, expresada en uno de los clásicos del modo siguiente: «La música produce deleite, sin el cual la naturaleza del hombre no puede pasarse.» [29] Mo Tse habría discutido esto. Se daba cuenta de que su sistema entero estaba en peligro de ser aniquilado por las emociones; de ahí que dijera, sin más, que debían ser eliminadas. Específicamente: «Hay que librarse de la alegría y del enojo, del placer y de la aflicción, del amor [y del odio].» [30]

Esto se dice muy pronto, pero Mo Tse no confiaba en la persuasión sola para alcanzar sus fines. Propugnaba una organización del estado rígidamente disciplinada, cimentada en lo que él llamaba principio de «identificación con el superior», por lo cual entendía al parecer una identificación de voluntad y de interés. Creía Mo Tse que los hombres habían vivido originariamente en una situación anárquica similar al «estado de naturaleza» de Thomas Hobbes, de la cual les había sacado su principal deidad, el Cielo, estableciendo un emperador. El emperador había elegido subordinados; éstos a su vez habían escogido sus propios subalternos; y dicho proceso continuó hasta que fue creada toda la maquinaria del estado. Luego el emperador promulgó un decreto que decía: «Todos, en sabiendo de un bien o de un mal, informarán de ello a su superior. Lo que el superior apruebe todos lo deben aprobar; lo que el superior condene todos lo deben condenar. Cuando el superior cometa un error, sus subordinados se lo reprocharán; cuando un subordinado haga méritos su superior lo pondrá de manifiesto y recomendará que sea premiado. Aquellos que se identifiquen con sus superiores y no formen conciliábulos con sus subordinados, serán recompensados por sus superiores y alabados por sus subordinados.» Por otra parte, concluía el emperador, aquellos que procedan de modo contrario merecen recriminación y castigo [31].

Este sistema, que según declaraba Mo Tse había tenido vigencia efectiva en la antigüedad, presenta más de una semejanza con el del partido organizado por Adolfo Hitler, que escribía en *Mein Kampf:* «El principio de la estructuración de todo un Estado debe ser la autoridad de cada mando sobre sus inferiores y su responsabilidad ante los superiores.» [32] Cabe admitir que podría ser un buen sistema si se tuviera la seguridad de que todos los mandos fueran personas buenas y rectas. Decía Mo Tse que antiguamente lo habían sido, mas que de alguna forma, que él no explica del todo, habían dejado de serlo; de aquí los males del mundo. Uno se pregunta, sin embargo, cómo pueden los subordinados reprochar nada a superiores malos, como dice Mo Tse que es su deber, cuando al mismo tiempo han de pensar lo mismo que sus superiores. Mo Tse tiene una respuesta parcial.

No basta en modo alguno, dice Mo Tse, con que los principales ministros del emperador identifiquen sus voluntades con la del soberano. Para completar el proceso, el emperador debe identificar su voluntad con la del Cielo. Sólo entonces funcionará el sistema sin fallo ni tropiezo. Si esto no se hace, dice Mo Tse,

> El Cielo envía a la tierra frío y calor inmoderados y nieve, hielo, lluvia y relente intempestivos. Los cinco cereales no granan y los seis animales domésticos no maduran. Hay enfermedades, epidemias y pestilencias. Son frecuentes los huracanes y los aguaceros torrenciales. Estos son los castigos del Cielo, infligidos a los hombres por haber dejado de identificarse con él. Por eso los antiguos reyes-sabios entendían lo que el Cielo y los espíritus desean y evitaban lo que les desagrada... Con purificaciones y baños y vino puro y tortas dirigían al pueblo en los sacrificios al Cielo y a los espíritus... No se atrevían a pasar por alto el tiempo adecuado para los sacrificios de primavera y otoño. Cuando fallaban en litigios no se atrevían a ser parciales. Al repartir la propiedad no se atrevían a ser injustos. Aun en momentos de sencilla intimidad, no se atrevían a ser irrespetuosos.

Así, concluye Mo Tse, obtenían con su conducta las bendiciones del Cielo y de los espíritus y la aprobación y el

concurso de su pueblo. Y todo esto por haber sabido aplicar el principio de identificación con el superior [33].

Confucio, se recordará, había transferido el énfasis de la acción ritual (como los sacrificios a los espíritus) a la conducta ética, exhortando a los hombres a ser buenos, a gobernar bien, etc. Mo Tse no vuelve al sistema antiguo, principalmente ritual; la acción ética sigue siendo muy importante para él. Pero mientras que el ritual religioso, e incluso la creencia religiosa, eran compatibles con la filosofía de Confucio pero en ningún sentido esenciales para ella, el sistema general de Mo Tse requería que el Cielo y los espíritus intervinieran en los asuntos humanos para castigar las malas acciones. Así vemos que Mo Tse dice: «Los confucianos conciben al Cielo carente de inteligencia y a los espíritus de los muertos carentes de conciencia. Esto disgusta al Cielo y a los espíritus, y es suficiente para arruinar el mundo.» [34]

Mo Tse da varias pruebas de la actividad del Cielo. Dice, por ejemplo: «¿Cómo podemos saber que el Cielo ama a todos los humanos? Porque los ilumina. ¿Cómo podemos saber que los ilumina? Porque los considera suyos. ¿Cómo podemos saber que los considera suyos? Parque acepta sacrificios de todos ellos.» Dice Mo Tse que esto es evidente porque en todas partes los humanos hacen sacrificios. Continúa: «Y si el Cielo considera suyos así a los humanos, ¿por qué no va a amarlos? Además digo que por cada asesinato de un hombre inocente, nunca deja de haber el justo castigo... ¿Quién manda el castigo? El Cielo... Así es como sé que el Cielo ama a los humanos.» [35]

Para demostrar la existencia de los espíritus Mo Tse cita unos cuantos ejemplos, de la historia relativamente reciente, en los cuales se suponía que los espíritus (generalmente los de los muertos) habían vengado agravios o recompensado la virtud. Estos espíritus, dice Mo Tse, fueron vistos por muchísimas personas. Pero los espíritus no siempre son visibles, pues el filósofo nos previene: «Ni siquiera en profundos desfiladeros y bosques

extensos, donde no hay nadie, se puede actuar indebidamente. ¡Hay espectros y espíritus que nos verán!» [36]

No podemos saber con seguridad si los confucianos de tiempos de Mo Tse eran en realidad tan escépticos como él indica. Pero no cabe duda de que el propio Confucio lo era, y los confucianos en general han sido siempre consecuentes, mostrándose mucho menos supersticiosos que la mayor parte de sus contemporáneos. No hay razón para creer que Mo Tse urdía historias de fantasmas por cuenta propia. Al contrario, parece indudable que estaba restituyendo al pensamiento filosófico un elemento del cual Confucio lo había purgado en muy amplia medida, pero que evidentemente desempeñaba en el pensar de los hombres en general un papel mucho más importante que la clase de ideas que Confucio había acentuado. Más adelante, como veremos, algo de esto acabó por infiltrarse en el confucianismo, aunque es dudoso que Mo Tse directamente tuviera nada que ver con ello.

Haciendo justicia a Mo Tse, no obstante, hemos de recordar que no dijo que los hombres podían prosperar sólo mediante la ofrenda de sacrificios. Al contrario, insistió en que únicamente los sacrificios del virtuoso hallaban buena acogida [37].

Puesto que Mo Tse creía que el estado debe organizarse en una jerarquía rígidamente disciplinada, nada tiene de extraordinario que organizara su escuela de la misma manera. Esto era lo más natural debido a las funciones militares que el grupo algunas veces desempeñaba. Las funciones militares requieren a veces, y excusan siempre, el ejercicio de poderes arbitrarios por parte de aquellos investidos de la autoridad.

Mo Tse se tomaba enormes trabajos para persuadir a los jóvenes e incorporarlos como alumnos a su grupo. Consta que en una ocasión prometió a cierto joven que si accedía a estudiar con él, le reservaría un cargo oficial. Transcurrido un año, cuando el alumno preguntó por el puesto prometido, Mo Tse le contestó suavemente que había hecho la promesa únicamente para inducirle a estudiar, por su propio bien [38].

Mientras sus alumnos eran neófitos, Mo Tse los disciplinaba dándoles sólo una comida al día —sopa de verduras— y haciéndoles llevar la vestimenta de los labradores llanos [39]. Una vez graduados, cuando salían al mundo y se establecían como funcionarios, Mo Tse seguía considerándolos sujetos a su autoridad. Se cuenta que uno de ellos, a quien Mo Tse había enviado a servir como funcionario en Ch'u, mandó a su maestro una cuantiosa suma de dinero [40]. Mo Tse ordenó volver a otro discípulo, a quien había enviado a desempeñar funciones de gobierno en Ts'i, por haber tomado parte en una guerra agresiva promovida por aquel estado [41]. Una obra de la dinastía Han nos aclara: «Los que servían a Mo Tse eran en número de ciento ochenta varones, a quienes él podía hacer meterse entre las llamas o caminar sobre filos de cuchillo, y que estaban dispuestos a seguirle hasta la muerte.» [42]

Después de la época de Mo Tse, su escuela continuó por espacio de varios siglos. Su gran poder como jefe del grupo fue transmitido a una serie de individuos que al parecer lo conservaban con carácter vitalicio. Según parece, este jefe tenía la facultad de imponer la pena de muerte a sus seguidores [43]. Se cuenta que a uno de estos dirigentes se le confió la misión de defender un pequeño estado, y al fracasar en ello se suicidó. Al mismo tiempo, ciento ochenta y tres adeptos suyos se quitaron la vida con él [44].

En el libro de *Mo Tse,* los capítulos 40-45 se dedican en gran parte a la discusión de cuestiones de índole lógica y dialéctica. Generalmente se admite que estos capítulos fueron escritos por mohstas posteriores, más que por el propio Mo Tse. No obstante, también en Mo Tse personalmente hallamos rudimentos de interés por tales temas. A Mo Tse le gustaba polemizar, pero bastante a menudo no era un polemista muy correcto ni convincente. Empleaba en la discusión sofismas de mala ley y algunas veces parece que se proponía desconcertar a su adversario para forzarle a admitir sus tesis. Quizá preci-

samente porque no era un argumentador muy lógico le gustaba insistir en que seguía reglas lógicas. En realidad, ni sus reglas ni su fidelidad a las mismas eran muy notables.

Más o menos por la misma época había otros pensadores en China que estaban desarrollando en sumo grado el arte de la controversia. El método y el objeto de su enseñanza nos recuerdan a veces a los sofistas griegos y a veces a los eleatas. Aunque estos hombres no coincidían todos en sus ideas, corrientemente se les agrupa juntos bajo la denominación de «la escuela de los nombres» o «los dialécticos».

Una de sus famosas proposiciones era que «un caballo blanco no es un caballo». El filósofo Kung-Sun Lung, que la desarrolló, escribió en apoyo de su proposición lo siguiente:

«Un caballo blanco no es un caballo... La palabra 'caballo' designa una forma, la palabra 'blanco' designa un color. Nombrar un color no es nombrar la forma. Por tanto, digo que un caballo blanco no es un caballo. ...Si buscamos un caballo, uno overo o uno negro servirán, pero no si lo que buscamos es un caballo blanco. Si se da por supuesto que un caballo blanco *es* un caballo, entonces lo que buscamos es una cosa particular, a saber un caballo blanco que no es diferente de 'caballo' en general. Sin embargo, aunque se suponga que no son diferentes, un caballo overo o negro satisfará nuestro deseo de un caballo, pero no satisfará nuestro deseo de un caballo blanco; ¿cómo es esto?».

El filósofo se extiende prolijamente en el desarrollo de esta tesis [45].

Los últimos mofstas, en sus escritos sobre lógica, combatieron muchas proposiciones de los dialécticos. Escribieron, por ejemplo: «Un caballo blanco *es* un caballo. Montar un caballo blanco es montar a caballo. Un caballo negro es un caballo. Montar un caballo negro es montar a caballo... Aunque nuestro hermano menor sea un varón apuesto, amar a nuestro hermano menor no es amar a un varón apuesto.» [46] En este último caso, el quid parece estribar en que, aunque sea técnicamente cierto que

al amar a nuestro hermano menor amamos a un varón apuesto, esto da una impresión falsa, ya que el amor no lo determina el hecho de ser un varón apuesto sino el de ser nuestro hermano. Y presumiblemente hemos de extender el mismo principio a la expresión «caballo blanco» y reconocer que cuando decimos que un caballo blanco es un caballo, no nos referimos a su color sino a aquellas cualidades que comparte con los caballos en general. No decimos que los caballos blancos son *todos* los caballos, sino que los caballos blancos son *algunos* caballos. En el lenguaje de la lógica occidental, los moístas parecen estar haciendo aquí una objeción equivalente a cuando se dice que el término «caballo» no ha sido clasificado.

El lenguaje escrito chino no distingue normalmente entre singular y plural, ni entre voz activa y pasiva; en éstos y otros aspectos puede ser ambiguo, si se utiliza descuidadamente o con propósito de confundir. Los dialécticos señalaban estas trampas. También consideraron el problema de los universales, analizaron el carácter de cualidades tales como «la dureza» y «la blancura» y especularon sobre la adquisición de conocimiento mediante los sentidos. Evidentemente, lo que estaban haciendo era muy importante y muy interesante. Pero es difícil obtener información fidedigna de lo que decían y escribían. Sólo se conserva parte de una de sus obras; las demás se han perdido y sobreviven tan sólo en citas que de ellas hacen sus críticos. La razón de esto parece ser que, aunque algunos chinos en determinados períodos se han interesado intensamente por las técnicas de la lógica y de la dialéctica, los chinos en general han mostrado relativamente poco interés por tales cosas.

Aunque los moístas de épocas posteriores criticaron a los dialécticos, éstos, lo mismo que Mo Tse, estaban interesados en el arte de la controversia. A lo que parece lo estimaban también como un medio de alcanzar la verdad, pues escribieron: «En dialéctica, el que vence tiene la razón», y también: «En dialéctica, ... el que tiene la razón vencerá.» [47] Esto puede ser cierto —uno confía en

que lo sea— pero los chinos en general han sido siempre demasiado escépticos para creer que tenga que serlo necesariamente. Así la obra taoísta *Chuang Tse* dice que los dialécticos «podrían vencer sobre los argumentos de los hombres, pero no lograban convencerlos en su fuero interno.» [48] Un ensayista de la dinastía Han dijo: «Prestaban una atención exhaustiva a la terminología, pero olvidaban los sentimientos de los hombres.» [49] Hsun Tse, quizá el más crítico de todos los confucianos, dijo de uno de los dialécticos que estaba «obcecado por las palabras, y no conocía la realidad» [50]. Un veredicto auténticamente chino.

Puesto que la dialéctica es tan importante en la filosofía occidental, no es fácil para nosotros darnos cuenta de lo poco que la han estimado algunos chinos. Un autor de comienzos de la Era Cristiana comentaba que la especulación dialéctica no aporta nada a la práctica del gobierno y es en realidad una forma de discusión inútil. No obstante, decía, como una forma de esparcimiento para la dorada juventud, el ejercicio de polemizar sobre los términos y analizar los principios presenta diversas ventajas. Al menos mantiene a los jóvenes apartados de los malos caminos [51].

La escuela moísta floreció en sus primeros siglos y parece que fue una rival importante del confucianismo. En el levantamiento contra el totalitarismo Ts'in en el año 209 a. de JC., tanto confucianos como moístas se acogieron unánimes a la bandera de la rebelión tan pronto como fue enarbolada [52]. Todavía en el siglo primero antes de JC. hallamos mención de los moístas como un grupo numeroso [53]. Poco tiempo después desaparecen de la escena histórica, y el interés por Mo Tse se extingue virtualmente al parecer, hasta que es revivido en época relativamente reciente.

El hecho de que las doctrinas de Mo Tse tuvieran un aliciente tan poco duradero para el pueblo chino no es difícil de explicar. Su sistema autoritario de «identificación con el superior» y el tono dogmático de sus afir-

maciones son la antítesis de la discreción, que generalmente se ha considerado virtud cardinal en China. Dice Mo Tse: «Mis enseñanzas son suficientes para cualquier fin. Rechazar mis enseñanzas y pensar por cuenta propia es como rechazar la cosecha y recoger granos individuales. Querer refutar mis palabras con palabras propias es como tirarle huevos a una roca. Puede uno agotar todos los huevos del mundo, pero la roca permanece incólume, porque es invulnerable.» [54]

La condena que hace Mo Tse de todo placer, y hasta de toda emoción, va contra la actitud normal de los chinos, que es mantener el equilibrio en todas las cosas y considerar el placer en moderada proporción como bueno y no como malo. Así, la obra taoísta *Chuang Tse* dice de los preceptos de Mo Tse: «Su doctrina es demasiado estricta. Haría a los hombres desdichados ... Es contraria a la naturaleza humana; no la tolerarán los humanos.» [55]

Sin embargo Mo Tse no podía abrigar mejores intenciones. Hasta Mencio, que ataca su filosofía, hace constar su altruismo [56]. Mo Tse vivió tan hondamente preocupado como había vivido Confucio por los sufrimientos que causan la pobreza, el desorden y la guerra. Pero, a diferencia de Confucio, Mo Tse no veía mucho más allá del fin inmediato de eliminar estos males. Confucio había preparado un sistema que creía haría felices a los hombres. Mo Tse abogaba por un programa encaminado a remediar males específicos, y con el fin de hacer esto estaba dispuesto a sacrificarlo todo, incluso la felicidad humana. No porque deseara que los hombres fuesen desventurados sino porque era incapaz de ver más allá de una situación en que pudieran extirparse los males presentes. Concebía él un mundo en paz, en el que una población numerosa y metódica estuviese convenientemente alimentada y vestida, como el mejor estado de cosas que era dable disfrutar a los humanos.

Aquellos que son fríamente calculadores tratan a veces de hacer creer a otros que sus actos están dictados por los sentimientos. A quienes se rigen por el corazón les

gusta creer a veces que son personas excepcionalmente racionales. Mo Tse era de estos últimos. Dedicó al parecer su vida entera a un sincero esfuerzo por ayudar a sus semejantes, sin esperanza alguna de retribución egoista. Y no obstante trató de justificar todos sus actos y toda su filosofía por la sola razón. Incluso su «amor universal» se suponía fundado no en los sentimientos sino en consideraciones intelectuales.

El intelecto de Mo Tse, sin embargo, era inferior a su corazón. Aunque contribuyó considerablemente al aumento del interés por la lógica, su propia argumentación era a menudo singularmente ilógica. En sus ataques contra el fatalismo, por ejemplo, decía que el sino no existía porque «nadie ha visto jamás al sino ni le ha oído» [57]. El mismo argumento opdría haberse utilizado para desacreditar sus doctrinas del «amor universal» y de la «identificación con el superior».

Los cínicos quisieran hacernos creer que el altruismo es raro. Parece admisible, sin embargo, que las intenciones óptimas no suelen ser tan raras como la inteligencia necesaria para llevarlas a la práctica.

5. Mencio y el énfasis sobre la naturaleza humana

La obra de la dinastía Han titulada las *Memorias históricas* nos dice que «después de la muerte de Confucio sus setenta discípulos se dispersaron y se dedicaron a viajar por los señoríos feudales. Los más ilustres de tales discípulos llegaron a ser maestros [de príncipes], o ministros; los menos notables hiciéronse amigos y maestros de funcionarios, o se retiraron del mundo y no se les volvió a ver». Afirma que cuatro alumnos del discípulo Tzu-hsia «fueron preceptores de reyes», mientras que el propio Tzu-hsia fue preceptor del soberano del estado de Wei [1]. El libro de *Mencio* dice que poco después de la época de Confucio dos confucianos desempeñaron cargos ministeriales en el gobierno del estado de Lu. Uno de estos tales era el nieto de Confucio, que fue también ministro en el estado de Wei [2].

Más de un siglo después de la muerte de Confucio, eran muchos los sabios que vivían en las cortes de los príncipes, grandes y pequeños, como «huéspedes» más que como funcionarios. Algunas veces encontramos las dos funciones combinadas en individuos que recibían la

denominación de «huéspedes-funcionarios». Estos tales no eran todos confucianos, ni mucho menos. Confucio fue el primer maestro particular y el primer filósofo de que tenemos clara noticia en al historia de China; pero su ejemplo y las circunstancias de la época produjeron rápidamente una legión de émulos que viajaban de estado en estado buscando empleo para sus saberes y sus filosofías. Algunos fueron muy afortunados.

El soberano del estado de Liang, por ejemplo, invitó a su capital a cierto número de filósofos, entre ellos el confuciano Mencio. Para lograr que se dignasen honrar su corte, les invitó con palabras humildes y valiosos regalos [3]. El rey del estado de Fs'i, Hsuan, fue famoso como protector de filósofos. Una obra de la dinastía Han nos dice que mantenía en su capital a más de mil intelectuales, donde hombres como Mencio «percibían emolumentos de altos funcionarios y, sin tener que asumir responsabilidades de gobierno, deliberaban sobre asuntos de estado» [4]. Se añade en las *Memorias históricas* que el rey Hsuan mandó edificar suntuosas mansiones para sus huéspedes principales, a fin de mostrar al mundo que Fs'i era capaz de atraer a su capital a los sabios más eminentes [5].

Este espíritu competitivo era sin duda una de las razones de que se honrase a los intelectuales, pero también había otras, evidentemente más prácticas. Hacía ya tiempo que los reyes Chou eran meros títeres, y China estaba dividida en un cúmulo de estados autónomos, siempre en guerra unos con otros. Algunas veces hacían tratados conviniendo aceptar el *statu quo,* pero era un período largo de paz el que duraba más de tres o cuatro años. En el fondo persistía el ideal de una China unida, lo mismo que el espectro del Sacro Imperio Romano se cernió durante mucho tiempo sobre Europa. A diferencia de la concepción europea, sin embargo, el espíritu chino se resistía a morir, y cada estado poderoso esperaba poder ser el que se alzara con el dominio sobre el país entero. Con este fin sus soberanos procuraban atraerse a los hombres de talento. Muchos de estos «huéspedes»,

hemos de hacer constar, eran militares, pero muchos también eran filósofos. Por diferentes que fueran las filosofías, tenían esto en común: que sus defensores pretendían que cada filosofía, y sólo ella, poseía la clave para obtener el dominio sobre la totalidad del mundo chino. (Siempre que los chinos han hablado de «el mundo», por lo general han querido decir «el mundo chino», lo mismo exactamente que cuando nosotros hablamos de «el mundo» solemos referirnos al «mundo occidental». En ambos casos el término significa «todo el mundo que importa».) Es interesante reseñar que, según leemos en las *Memorias históricas*, sólo después de haber sido repetidamente derrotado en la guerra invitó el rey de Liang a los filósofos a su corte [6]. No esperaba el consuelo de la filosofía, sino los medios para el desquite.

Para el siglo cuarto antes de JC. tenían curso un cierto número de filosofías diferentes. Mencio se lamentaba de que «algunos intelectuales desocupados entretenían sus ocios en petulantes discusiones» y de que «las palabras de Yang Chu y Mo Tse llenaban el país». El principio de Yang Chu, decía, era «cada cual para sí», que criticaba Mencio porque no reconocía la autoridad del príncipe, mientras que Mo Tse propugnaba que el individuo amase a todos por igual, lo cual no tomaba en cuenta el especial cariño debido al propio padre [7]. Mencio decía también: «Si Yang Chu hubiera podido beneficiar al mundo entero sólo con arrancarse un cabello, no lo habría hecho... Mo Tse, en cambio, se habría pelado el cuerpo por completo, dejándoselo liso de la cabeza a los pies, si de esa forma hubiera podido favorecer al mundo.» [8]

Al parecer, las escuelas de estos dos hombres y la de los confucianos eran las más populares en tiempos de Mencio. Dice éste: «Los que desertan de las doctrinas de Mo Tse se adhieren a las de Yang Chu, y los que desertan de Yang Chu se adhieren al confucianismo.» [9] Ya hemos analizado la filosofía de Mo Tse. En el capítulo siguiente examinaremos con más detenimiento las doctrinas atribuidas a Yang Chu y veremos que no van des-

caminados los estudiosos que lo consideran un precursor adelantado de la filosofía taoísta.

Mencio hace referencia a otro sujeto que fue un virtual eremita. Era hermano menor de un rico aristócrata, pero consideraba las riquezas de su hermano mal adquiridas y en consecuencia se negó a aceptar nada de dicha fortuna. Vivía en el yermo, y se sustentaba tejiendo alpargatas de cáñamo que hilaba su esposa. Se cuenta que en cierta ocasión llegó casi al extremo de morirse de hambre debido a la austeridad de sus principios [10].

Otro grupo es denominado la «escuela agrícola». Se relata en el *Mencio* que en una ocasión, cuando Mencio se hallaba en el estado de T'eng, un filósofo de esa escuela llamado Hsu Hsing llegó a T'eng procedente del sur. Pidió al soberano que le diese una vivienda, y así lo hizo. Allí se instaló Hsu con varias decenas de discípulos, todos los cuales llevaban burda vestimenta y tejían alpargatas y esteras como medio de subsistencia. Este grupo hizo prosélitos suyos a dos confucianos, lo cual irritó a Mencio y contribuyó a la acritud con que refutó sus doctrinas.

Sostenían éstas que «un príncipe sabio y virtuoso labra la tierra junto con su pueblo a fin de procurarse su alimento; a la vez que gobierna, cocina sus propias comidas por la mañana y por la noche». El mero hecho de que tal doctrina pudiera sustentarse y predicarse sin impedimento alguno muestra hasta qué punto estaba desacreditada la vieja idea de la condición cuasi-divina de la aristocracia reinante. Sin embargo, Mencio criticó esta filosofía en un terreno diferente. Preguntó si el filósofo Hsu Hsing producía sus propios alimentos, y le contestaron que sí, que así lo hacía. Luego Mencio inquirió si tejía sus vestimentas y fabricaba la reja de su arado y sus cacharros de cocina. Le respondiero que no, porque esto le impediría atender a las labores de la tierra. A lo cual Mencio indicó que, de la misma manera, mal podía esperarse que un príncipe sacara tiempo para producir sus propios alimentos y cocinar mientras gobernaba el estado [11].

No nos es posible describir aquí todas las variedades de opinión filosófica que eran corrientes en China en el siglo cuarto antes de JC. Tan grande era su número que el libro de *Chuang Tse* las llamaba «las cien escuelas». Más adelante nos referiremos a algunas más de entre ellas. Por el momento nuestro interés se centra principalmente en Mencio, cuya fama sobrepuja a la de todos los demás chinos de su época.

Nuestro conocimiento de Mencio proviene sobre todo de la obra que lleva su nombre. Es éste sin duda uno de los grandes libros de la literatura universal. I. A. Richards, que llevó a cabo un estudio del *Mencio,* escribió que algunos de sus argumentos corren parejos con «los de Platón», «en interés intrínseco e histórico» [12].

El *Mencio* es un libro de gran extensión; contiene más de treinta y cinco mil caracteres chinos, los cuales tendrían que ser multiplicados varias veces para dar el equivalente en palabras inglesas. Aunque se ha dicho que escribió el libro el propio Mencio, parece fuera de duda que debieron de componerlo sus discípulos. A diferencia de la mayoría de libros chinos antiguos, plantea muy pocos problemas en cuanto a la autenticidad de su texto. Hu Shih escribió una vez que «el *Mencio* es o enteramente auténtico o enteramente falso; en mi opinión es probablemente auténtico» [13]. Por mi parte, sospecho que una pequeña porción del texto *tal vez* haya sido interpolada [14], pero, en general, con este libro nos vemos afortunadamente libres de los quebraderos de cabeza que nos agobian en la mayor parte de la literatura china antigua.

Mencio fue un hombre de carácter muy interesante y muy complejo. Tenía sus virtudes y sus defectos, y no se quedaba corto ni en una cosa ni en otra. Es difícil hacerle justicia o siquiera comprender su carácter. Sin embargo, hemos de intentarlo, pues el hombre está íntimamente reflejado en su filosofía y no podemos comprender lo uno sin lo otro.

Nuestro conocimiento de la vida de Mencio es muy superficial. No sabemos siquiera las fechas de su naci-

miento y de su muerte. Se acepta bastante generalmente que vivió del año 372 al 289 a. de JC. sobre poco más o menos. Nació en un pequeño estado contiguo al estado natal de Confucio, al nordeste de China. Se dice que sus antepasados pertenecían a la familia Meng del estado de Lu, una de las «tres familias» que dominaban Lu en tiempos de Confucio; pero no parece haber ninguna prueba patente de ello.

Mencio estudió con hombres que transmitían las enseñanzas de Confucio, y lamentó haber vivido demasiado tarde para estudiar con el propio Maestro [15]. Dícese que estudió con discípulos del nieto de Confucio, Tzu-ssu [16]. Fue siempre fiel a la memoria de Confucio, y hablaba de él en los términos más encomiásticos. Mencio por su parte tuvo un número considerable de discípulos; pero aunque el libro de *Mencio* es mucho más extenso que las *Analectas,* es difícil deducir del mismo ninguna descripción clara de los métodos de Mencio como maestro. Parece probable que no prestara al arte didáctico tanta atención y reflexión meticulosa como Confucio.

Según parece fue tan democrático como Confucio en cuanto a la admisión de los humildes entre sus alumnos. En cierta ocasión, hallándose alojados sus alumnos y él en un palacio como huéspedes de un príncipe, el guardián del palacio puso en conocimiento de Mencio que se había hechado de menos un zapato, dándole a entender que lo habían hurtado sus discípulos. Cuando Mencio contestó que tal cosa era de lo más improbable, le recordaron que no indagaba en el pasado de quienes pretendían estudiar con él, sino que admitía a todos cuantos se presentaban con ánimo de aprender [17].

Sin embargo, sí que rechazó a algunos de los que aspiraban a estudiar con él, pero en unos cuantos casos al menos de trataba de aristócratas que intentaron prevalerse de su rango para exigir consideración especial. Tenemos relativamente poca información acerca de sus discípulos. Hay noticia de que a uno de ellos, en cierta ocasión, estuvieron a punto de encomendarle el gobierno del estado de Lu [18].

Parece que el fin principal a que aspiraba Mencio era el de ser designado primer ministro de un estado y dirigir su gobierno para poner así en práctica sus principios. En esto se asemejaba a Confucio, y lo mismo que Confucio, nunca obtuvo cargo de tan alta autoridad. No obstante, tuvo algo más de éxito que aquél en cuanto desempeñó, en el estado de Ts'i, un cargo nominalmente más alto que cualquiera de los alcanzados por Confucio en Lu. Además, parece ser que a Mencio solían consultarle los príncipes de varios estados con bastante más respeto del que generalmente se tributó a Confucio en situaciones análogas. Esto era, sin embargo, en parte considerable, una señal de los tiempos.

Es dudoso que Mencio fuera en ningún momento un funcionario administrativo corriente. A lo que parece, era un «ministro huésped», una especie de asesor especialista en asuntos de gobierno que no tenía las obligaciones ni la autoridad del ministro ordinario. En Ts'i se negó incluso a aceptar una retribución [19]. Hallamos a veces que se le reprocha, como se había reprochado a Confucio, por no asumir un cargo normal. Está fuera de duda, no obstante, que él vivió siempre deseoso de desempeñar uno de tales cargos, pero no quería hacerlo a menos que se le dejara mano libre para dirigir el gobierno a su manera, y ningún príncipe estaba dispuesto a concederle tal cosa.

En busca de un príncipe que quisiera adoptar su sistema, Mencio viajaba con sus discípulos de estado en estado, permaneciendo en cada uno de ellos más o menos tiempo según las circunstancias. En cierta ocasión le preguntaron: «¿No es exorbitante que viajes por esos mundos, seguido por varias decenas de carruajes y varios centenares de hombres, viviendo a expensas de un señor feudal tras otro?» Mencio defendía su manera de vivir y la estimaba digna de lo que costaba a los príncipes, ya que mantenía vivos los principios de los reyes antiguos para la posteridad [20]. Se mantenía a base de donativos de los príncipes, que a veces eran de lo más espléndido y generoso. No puede, empero, acusársele de avaricia in-

discriminada, pues en algunas ocasiones rechazó tales dádivas, limitándose, según parece, a aceptar sólo lo que estimaba necesario.

Mencio tenía bastantes razones para creer que era el continuador, en su época, de la tradición confuciana. Era, sin duda alguna, sincero en su creencia de que sus ideas y acciones estaban en completa armonía con las de Confucio, pero en este punto vivía equivocado. Mencio era un hombre tolerante distinto de Confucio, y además los tiempos habían cambiado.

Una diferencia obvia estriba en el hecho de que, mientras en las *Analectas* Confucio dice varias veces con franqueza que está equivocado, Mencio no parece haber admitido nunca abiertamente que estaba en el error. Esto es sumamente significativo. Tiene que ver con los fundamentos mismos de sus filosofías respectivas, así como con la diferencia de sus caracteres. También está relacionado con las circunstancias muy diferentes en que se desenvolvieron.

Confucio fue al parecer el único filósofo de primera magnitud que vivía en su mundo. Mencio en cambio pertenecía a una escuela filosófica entre muchas, y todas estas escuelas competían entre sí por ganar discípulos y merecer el favor de los príncipes, lo cual deparaba riqueza, poder y posición. Las discusiones de Confucio con sus discípulos se desarrollaban en una atmósfera relativamente serena y estaban dedicadas, en parte considerable al menos, a un intento de alcanzar y analizar la verdad. Las discusiones de Mencio, por otro lado, se emprenden en gran medida con el propósito de defender y propagar la verdadera doctrina, que por supuesto es otra cosa totalmente distinta.

Ya hemos reseñado que I. A. Richards halla en Mencio mucho de admirable. No es ciego, empero, para sus limitaciones. Richards caracteriza algunos de los argumentos de Mencio como sigue: «*(a)* Están dominados por un propósito persuasivo. *(b)* El propósito de descubrir el punto de diferencia no existe. *(c)* Se observa la forma del argumento del antagonista, en el sentido de *ser em-*

pleada en la refutación, pero no se *analiza* a fin de poder encontrar el error caso de que lo haya.» [21] En otras palabras, Mencio estaba generalmente más interesado por vencer en la controversia que por dilucidar la verdad. No porque la verdad no le importara sino porque estaba convencido de que ya la poseía, y sólo precisaba persuadir de este hecho a su contrario.

No es Mencio el único que ha discutido de semejante forma. La mayoría lo hacemos con bastante más frecuencia de lo que nos prestaríamos a reconocer, y tales hábitos dialécticos los encontramos hasta en las obras de grandes filósofos occidentales. Lo cual, empero, no quiere decir que sea una práctica recomendable. El empeño de Mencio por mantener su infalibilidad le hizo incurrir en varios yerros de consideración, entre otros el de la inconsecuencia. En cierta ocasión, al hacerle ver un discípulo que no procedía con arreglo a determinado principio que él mismo había sentado anteriormente, Mencio le atajó diciendo exabrupto que «aquél era un tiempo, éste es otro» [22].

En un caso parece fuera de dudas que pecó por aplicación de una casuística peligrosa en asunto de gran importancia. El gobierno del estado septentrional de Yen se hallaba en una confusión tremenda, y como consecuencia cundían las tribulaciones y el descontento entre su pueblo. En este punto un ministro del estado de Ts'i preguntó a Mencio si Ts'i debería atacar a Yen. Difieren las versiones en cuanto a lo que le contestó Mencio; en cualquier caso, no se opuso a la invasión. Tal intervención podría haber sido justificada sobre unas bases tanto políticas como humanitarias; pero, una vez que las tropas de Ts'i tuvieron a Yen bajo su dominio, los invasores trataron mal a los que habían liberado, de suerte que el pueblo de Yen se rebeló. Entonces acusaron a Mencio de haber aconsejado a Ts'i que llevara a cabo la invasión. Probablemente podría haberse defendido sobre bases perfectamente válidas, pero se amparó en un subterfugio verbal.

Dijo Mencio que a él no habían hecho más que preguntarle (el ministro de Ts'i) si sería lícito y justo atacar a Yen. Y como el gobierno de Yen no se comportaba debidamente, había contestado: «Lo es.» Si el ministro de Ts'i hubiera seguido preguntándole *quién* podría con justicia atacarle, Mencio entonces (explicaba) habría respondido que sólo a un príncipe justo y virtuoso designado para esa misión por el Cielo le habría sido lícito atacarle. Pero, infortunadamente, el gobierno de Ts'i no le había hecho esta pregunta sino que, ni corto ni perezoso, se había lanzado al ataque. En tales circunstancias, preguntaba Mencio, ¿cómo era posible que le acusaran de haber aconsejado a Ts'i atacar a Yen? [23]

No es difícil, empero, encontrar aspectos más admirables en el carácter de Mencio. Nadie ha sostenido con mayor elocuencia el derecho del sabio y del varón virtuoso a ocupar un puesto de honor por encima del que confiere la pompa de los príncipes. Un hombre así, dice Mencio, debe mirar con indiferencia el éxito y el fracaso en el mundo, perfectamente convencido de que, si su carácter es como debe ser y el mundo no sabe valorarlo, el yerro no está en él sino en el mundo [24]. Su éxito no ha de medirse por la amplitud de la esfera en que actúa sino por el modo en que se comporta dentro de dicha esfera [25]. «Hay una nobleza del Cielo», decía Mencio, «y una nobleza de los hombres.» La nobleza de los hombres consiste en ser duque, ministro o alto funcionario. Pero la nobleza del Cielo consiste en ser «benévolo, justo, tener elevados principios, ser leal y experimentar una infatigable alegría en ser bueno» [26]. Los príncipes hacen gala de un empaque propio de su rango, observa Mencio; pero con cuánto más fundamento debiera caracterizar un aire de distinción al sabio que vive en la espaciosa morada del mundo [27].

«Vive en la espaciosa morada del mundo, ocupa su lugar correcto en el mundo, transita por el inmenso camino del mundo; cuando ve satisfecho su deseo de tener algún puesto en el gobierno, practica sus principios junto con otras personas; cuando ese deseo se ve defraudado, los practica a solas; riquezas y ho-

nores no pueden corromperle, pobreza y sordidez no pueden cambiarle, autoridad y poder no pueden hacerle doblar la rodilla: así es el verdadero gran hombre» [28].

Esta exaltación del sabio no era una mera cuestión de principio en abstracto. Estaba muy concretamente relacionada con la lucha por la influencia y el poder entablada entre filósofos y aristócratas. Confucio había advertido a los príncipes que debían confiar la administración de sus gobiernos a hombres virtuosos, inteligentes e instruidos. Poco tiempo después, como hemos visto, las tradiciones relativas a los emperadores legendarios habían afirmado que en la antigüedad hasta los propios soberanos habían sido elegidos por sus méritos antes que por la cuna; lo cual en efecto demostraba que los príncipes hereditarios eran meros intrusos que ocupaban sus tronos sin auténtico derecho. En el *Mencio* vemos que siempre, inequívocamente, se afirma la gran superioridad de los filósofos sobre los aristócratas hereditarios.

A esto le dio una base de considerable plausibilidad el hecho de la especial posición del maestro. En China es ésta una posición de gran respeto; y así vemos que Mencio dice que el preceptor de un príncipe está con relación a él en la situación de un padre o de un hermano mayor, y por tanto de un superior antes que de un súbdito [29]. Fundados en esta pretensión y en el convencimiento de su validez, algunos confucianos exigían meticulosas atenciones de los príncipes a quienes se dignaban asesorar. Dice Mencio que Tzu-ssu, el nieto de Confucio, tenía un hombre siempre a su lado para garantizarle constantemente la consideración del duque de Lu; de no ser así, Tzu-ssu se habría marchado de la corte [30]. Mencio también nos cuenta que este nieto de Confucio se disgustó mucho cuando su duque le sugirió en una ocasión que podían ser amigos; Tzu-ssu le dijo que tal cosa era punto menos que imposible [31]. En realidad, dice Mencio que a los virtuosos soberanos de la antigüedad ni siquiera les estaba permitido visitar con frecuencia a los honorables filósofos de su época, a menos que hicieran gala del máximo respeto [32].

La materia de las dádivas con que los príncipes recompensaban a los sabios era cuestión nada fácil. Necesarias para la subsistencia de los filósofos, tales dádivas les ponían empero en una situación de humildad embarazosa para ellos. Mencio sentó el principio de que debían hacérseles estos presentes con el respeto más absoluto y de tal manera que al sabio no se le pusiera en el apurado trance de tener que estar dando constantemente las gracias al príncipe por ellos [33]. El propio Mencio se consideró muy ofendido cuando el primer ministro de Ts'i le envió un presente desde la capital, sin hacer el viaje hasta la ciudad donde Mencio residía para entregárselo en persona [34].

Estimaba Mencio que el hecho de ser llamado a presencia de un príncipe era algo muy por debajo de la dignidad de un sabio como él; sirva de ejemplo un lance de comedia casi pueril que aconteció cuando el filósofo estaba en Ts'i. Disponíase Mencio a salir para la corte cuando llegó un mensaje del rey. El monarca, con necesidad de mandar llamar a Mencio pero atento a sus susceptibilidades, decía que había hecho propósito de ir a ver a Mencio, pero que, desafortunadamente, se encontraba un poco indispuesto; por lo tanto inquiría si Mencio querría ir a verle a él. A esto, Mencio desechó su plan de ir a la corte y dijo que lo sentía mucho pero que él *también* estaba enfermo. Al día siguiente salió a hacer una visita a otra parte, pero cuando volvía a casa recibió un mensaje de uno de sus discípulos. El rey había enviado un médico para que tratase la enfermedad de Mencio, y el atribulado discípulo había dicho que su maestro iba precisamente camino de la corte. Por lo tanto, instaba el mensaje, Mencio no debía volver a casa sino dirigirse inmediatamente a la corte. En vez de hacer esto, Mencio fue a pasar la noche a otra parte [35].

En consonancia con todo esto podría esperarse que Mencio hubiera sido un adversario de la norma hereditaria en el gobierno todavía más intransigente que Confucio. Y en efecto, vemos que pone mucho énfasis en el hecho de que el emperador legendario Yao dejara el trono, no

a su hijo, sino al varón más capacitado y virtuoso del imperio, un labrador llamado Shun [36]. Es más, Mencio dice al rey de Ts'i que el gobierno debe ponerse en manos de aquellos que han estudiado el arte del gobierno; se refiere, como es de suponer, a los filósofos confucianos. Y dice que cuando un rey se entromete en la labor administrativa de tales funcionarios es como si quisiera enseñar a tallar el jade a un experto tallador de jade [37].

En otro lugar, sin embargo, vemos que Mencio hace resaltar la importancia de complacer a las grandes familias que tienen el poder hereditario [38]. Al mismo rey de Ts'i le dice que un soberano no debe hacer subir, en su gobierno, a hombres cuyo único título sea su posesión de virtud o de talento, a no ser que no tenga otra alternativa. Pues haciendo que suban tales hombres el soberano dará lugar a que aquellos no emparentados con él aventajen en posición a sus parientes y pondrá a sujetos de baja condición por encima de hombres de rango [39].

Estas ideas un tanto sorprendentes pueden explicarse desde dos supuestos básicos. En un terreno práctico, es harto evidente que las iras de unos parientes del soberano que se sintiesen agraviados, si éstos eran poderosos, serían de temer; podría uno preguntarse, sin embargo, si no sería ello una razón para tratar de reducir, antes que aumentar, su poder. El pensamiento de Mencio en relación con este asunto tal vez se viera considerablemente influido por el hecho de que él mismo, según es fama, era de noble cuna [40], y habitualmente se movía en círculos aristocráticos. Le oímos perorar, con un suspiro, sobre el aire de distinción que caracteriza a los príncipes y es corolario de su posición [41], y declarar que «los que aconsejan a los grandes deben despreciarlos, y tener a menos su pompa y su fausto». Suntuosos palacios, abundancia de manjares, cientos de sirvientes y de concubinas, placeres y vino, y la emoción de la caza con mil carrozas en pos... todas estas cosas, declara Mencio, «no las querría yo tener aunque pudiera... Mi patrimonio es la sabiduría de la antigüedad. ¿Por qué habría de venerar con temor a los reyes?» Esto está dicho con arrojo, con resolución,

pero uno se pregunta si Mencio no sería lo bastante humano como para sentirse envidioso de los príncipes, aunque fuera sólo subconscientemente [42].

Mencio se interesó por la jerarquía del feudalismo [43], y de cuando en cuando encontramos confucianos posteriores que defienden el feudalismo como institución. Sin duda se ha querido ver estas ideas en textos del propio Confucio, y han contribuido a la noción de que Confucio fue un enérgico defensor del sistema feudal, aunque es muy difícil encontrar pruebas válidas que lo justifiquen.

Ninguna de estas consideraciones, empero, hizo que Mencio se rebajara a solicitar con lisonjas el favor de los príncipes de su época, ni mitigó la intrépida valentía con que los acusaba de perpetrar delitos y los declaraba merecedores de castigo. «¿hay alguna diferencia», preguntó al rey de Liang, «entre matar a un hombre con una cachiporra o con una espada?» «No hay ninguna», contestó el rey. «¿Hay alguna diferencia entre hacerlo con una espada o con la forma de gobernar?» «No», dijo el rey. Entonces, le dijo Mencio, dado que su forma de gobernar era causa de que algunos de entre su pueblo murieran de hambre, el rey era en realidad un asesino [44].

Mencio dijo al rey de Ts'i que un soberano que incurría en falta podía ser oportunamente corregido por sus ministros. Aquí, sin embargo, hizo una distinción. Los ministros no emparentados con el soberano debían reconvenirle y, caso de que no les escuchara, callar y dimitir. Pero aquellos ministros que son parientes suyos, si el rey no se enmienda tras la reconvención, están en la obligación de destronarle. Consta en las crónicas que cuando Mencio le dijo esto el rey «mudó de color» [45].

Más debió de ensombrecerse el rostro de ese mismo rey con motivo de otra conversación que tuvo con Mencio. Dijo el rey haber oído que el último soberano de la dinastía Shang, un tal Chou, había sido asesinado por uno de sus súbditos, el cual había fundado una nueva dinastía; ¿era eso cierto?, preguntó. «Así lo dicen las crónicas», contestó Mencio. El rey entonces inquirió:

«¿Le es lícito a un súbdito, entonces, dar muerte a su soberano?» El rey debió de pensar que había puesto a Mencio en un aprieto, pero el filósofo respondió: «Al que atropella las virtudes humanas se le llama bandido; al que viola la justicia se le llama facineroso. De un tal bandido y facineroso se dice que es un fulano cualquiera. Yo he oído que dieron muerte a un fulano llamado Chou, pero no que eso fuera matar a un soberano.» [46]

Quizá más que a cualquier otro filósofo chino antiguo pueda llamársele a Mencio legislador, o en todo caso aspirante a legislador, en el sentido en que Platón empleaba ese término. Le vemos retirarse a pensar sobre lo que un estado debía y podía ser, y proponer luego un programa concreto para realizarlo.

El postulado básico del programa político de Mencio era sencillamente que la virtud trae aparejado el éxito. El rey de Liang dijo a Mencio que, aunque su estado había sido en un principio muy fuerte, durante su propio reinado se había visto reiteradamente atacado y despojado de porciones de su territorio por estados vecinos. En una de estas guerras había perecido el propio hijo del rey. Ahora deseaba vengar tales derrotas; ¿qué aconsejaba Mencio?, preguntó. Mencio dijo al rey que incluso un territorio muy pequeño sería suficiente como punto de partida para la reconquista de toda China. He aquí sus palabras:

> Si vuestra majestad brinda un gobierno benévolo al pueblo, aligerando castigos y multas, reduciendo los impuestos, procurando que los campos sean bien arados y ciudadosamente escardados, y haciendo que los hombres vigorosos entretengan sus ocios cultivando la piedad filial, el respeto, la sinceridad y la lealtad entre hermanos, de suerte que en casa sirvan a sus padres y hermanos mayores, y fuera de ella sirvan a sus mayores y superiores, vuestro pueblo entonces será capaz, a una orden de vuestra majestad, y sin nada más que estacas improvisadas por ellos mismos, de hacer batirse en retirada... a soldados protegidos por recias armaduras y pertrechados de aceradas armas [47].

En esta forma extrema la tesis de Mencio puede parecer absurda. Pero su punto básico, que expone de for-

ma más plausible en otra parte, es que la moral de un ejército es aún más importante que su armamento; lo cual es cierto, sin duda alguna. Mencio se oponía firmemente a la guerra como tal. Afirmaba que aquellos que se complacen en su talento para la estrategia son, en realidad, grandes criminales [48]. Dejaba, no obstante, un asidero en favor de las guerras justas. (Uno se pregunta si algún gobernante habrá creído alguna vez que promovía una guerra injusta.)

Mencio puso de relieve que un príncipe que se hubiera enajenado por completo la buena voluntad de su pueblo no podía contar con que este pueblo combatiera por él en caso de guerra. Por otra parte, un príncipe que hubiese tratado bien a su pueblo sería respaldado por éste tan lealmente que resultaría invencible [49]. En esto los confucianos tocaban un punto muy real y convincente: la importancia del pueblo como proveedor de soldados iba en aumento, y algunas veces estos soldados se negaban sin más a combatir.

Pocos filósofos han puesto en la economía más énfasis del que puso Mencio. No le basta a un príncipe, insistía, con desear el bien para su pueblo; debe tomar medidas económicas prácticas para garantizar su bienestar. Así, dijo a un soberano que si deseaba promover el buen gobierno debía empezar por revisar y medir de nuevo sus tierras y volver a trazar los límites de sus campos. Mencio estaba muy encariñado con un proyecto según el cual un cuadrado de tierra de extensión considerable habría de dividirse en nueve parcelas iguales a la manera de un tablero de ajedrez. Cada una de las ocho parcelas de la periferia habría de adjudicarse a una familia, mientras que las ocho familias juntas cultivarían en común el cuadrado del centro. El producto de este cuadrado central sería para el Gobierno y constituiría la contribución de dichas familias. Al mismo tiempo, estas ocho familias formarían una comunidad con estrechas relaciones de amistad y ayuda mutua. Decía Mencio que este sistema lo habían practicado ya príncipes virtuosos de pasadas épocas [50]. Entre los eruditos están divididas

las opiniones en cuanto a si tal aseveración es realmente cierta o si el proyecto lo imaginó Mencio, atribuyéndolo al pretérito a fin de obtener para el mismo la sanción de la tradición.

Algunas de las medidas económicas de Mencio suenan muy modernas. Propugnaba la diversificación de cultivos; cada familia debía plantar algunas moreras para criar gusanos de seda y mantener «cinco gallinas para incubar y dos cerdas para la cría» [51]. Más notable aún es que abogara por la conservación de las pesquerías y de los bosques [52]. Si el pueblo chino hubiese atendido el consejo de Mencio en este último aspecto, su posición económica en el mundo moderno sería considerablemente más sólida.

Para Mencio, la economía estaba íntimamente relacionada con la ética. De un pueblo hambriento no puede esperarse que sea moral, afirmaba [53]. Mas, con todo, no concebía el mundo en términos puramente económicos. Creía que debía darse al pueblo el suficiente desahogo económico, pero también propugnaba que había que instruirle, a fin de levantar su formación ética sobre el nivel de la simple respuesta a las necesidades del momento. Vemos así que Mencio, en los mismos pasajes en que sostiene la diversificación de cultivos, propone la creación de un sistema de escuelas públicas [54]. Hasta donde alcanzan mis conocimientos, es ésta la primera mención de un sistema de enseñanza pública en la historia china. Aquí Mencio vuelve a decir que este plan fue desarrollado por dinastías primitivas, pero los testimonios de que disponemos no abonan en absoluto semejante aserto. Es como si tratara de reforzar sus argumentos mediante la forja de precedentes en que apoyarlos.

Mencio agrupa todos estos precedentes bajo la denominación de *wang tao,* «el camino regio» o «el camino de un rey verdadero». Designaba con esto las prácticas de algunos buenos monarcas del pasado, que las edades venideras debieran tomar siempre por modelo. Un rey que pusiera en práctica esta forma de gobierno, decía

Mencio, obtendría fácilmente el dominio de todo el mundo chino.

En relación con este argumento, Mencio reforzó ingeniosamente la insistencia confuciana en la importancia del pueblo. Sobre este punto se mantuvo firme, sosteniendo que si un gobernante fracasa en su finalidad de deparar el bienestar al pueblo debe ser destituido [56]. Los gobernantes ideales a quienes él más admiraba eran los emperadores legendarios Yao, Shun y Yu. Con arreglo a la tradición, había entre ellos una diferencia. Yao y Shun habían buscado cada uno un hombre digno y virtuoso entre sus súbditos y le habían legado su trono, pero a Yu le sucedió su hijo, siendo así el presunto iniciador de la primera dinastía hereditaria. Un discípulo de Mencio le preguntó si era cierto que Yao legó el trono a Shun. Mencio contestó que no lo era; que ningún príncipe tenía derecho a legar el trono. Lo que ocurrió, dijo Mencio, fue que el Cielo aceptó a Shun como sucesor de Yao, y el pueblo lo aceptó asimismo. En realidad, Mencio redujo esto al consenso del pueblo, pues citaba el proverbio: «El Cielo ve y oye como mi pueblo oye y ve» [56].

Después, decía Mencio, a la muerte de Yu, el pueblo no quiso aceptar a cierto ministro que el soberano había deseado que le sucediera, adhiriéndose en cambio al hijo de Yu. Incluso el trono de un monarca hereditario Mencio lo presenta aquí como un don del pueblo. También explica el filósofo que si un hombre que no sea el sucesor hereditario ha de ocupar el trono debe poseer virtud igual a la de Shun y Yu y ser designado heredero suyo por el soberano. Por esta última razón únicamente, explica Mencio, no se sentó Confucio en el trono de China [57]. Con esto podemos ver hasta qué punto se había intensificado la exaltación de Confucio en un solo siglo.

Es evidente que la tradición jugó un papel mucho mayor en el pensamiento de Mencio que en el de Confucio. Esto se debe en parte a que por esa época la escuela confuciana había desarrollado un vasto cuerpo de tradición adecuada a sus necesidades. Pero también era causa

importante la búsqueda de procedimientos más simples para resolver problemas. El método de Confucio, que consistía en un pensar juntos arduo e incesante con el empeño de someter a renovado examen crítico aun las propias premisas básicas, es tan riguroso que ningún grupo humano considerable lo ha abrazado nunca durante mucho tiempo. Ya vimos que Mo Tse rompió muy pronto con la tradición confuciana y buscó refugio en normas tan absolutas como la voluntad del Cielo y de los espíritus, expresada mediante fenómenos naturales y prodigios. Mencio se mantuvo en la tradición confuciana y contribuyó a moldearla, pero también él buscó piedras de toque más fáciles para la verdad. Confucio había prescrito una fórmula bastante difícil para juzgar el carácter, diciendo: «Examinad atentamente los fines de un hombre, observad los medios de que se vale para perseguirlos y descubrid lo que le satisface. ¿Cómo puede un hombre ocultar su carácter?» [58]. Una de las aserciones de Mencio era, sin duda, un intento de hilar más fino sobre lo anterior, pues repetía algunas de sus palabras. Decía Mencio: «Ninguna parte del cuerpo de un hombre es más excelente que las niñas de sus ojos. No pueden ocultar la maldad. Si está en paz su conciencia, los ojos resplandecen; si no lo está, no hay en los ojos brillo ni alegría. Escuchad sus palabras y observad sus ojos. ¿Cómo puede un hombre ocultar su carácter?» [59].

Dentro de la misma tendencia, vemos a Mencio prescribir normas a que ajustarse en el gobierno. No basta con ser virtuoso; es preciso también tomar como modelos a los reyes sabios de la antigüedad [60]. Si príncipes y ministros quieren ser intachables, no tienen más que imitar la conducta de Yao y de Shun [61]. En la imposición de contribuciones sería improcedente aumentarlas o disminuirlas con relación a las impuestas por Yao y por Shun [62].

Nos encontramos aquí con una filosofía presentada a modo de un paquete, con la etiqueta de «las vías de la antigüedad», y que ha de ser aceptada o rechazada en bloque. Tal filosofía tiende a coartar la crítica y la ini-

ciativa por parte del individuo y a ser inflexible y muy difícil de adaptar a situaciones nuevas. La ortodoxia confuciana, en contraste con el pensamiento de Confucio, ha tenido esos defectos. Desde el punto de vista de sus partidarios, empero, tal filosofía presenta la gran ventaja de que sus varios aspectos no tienen que ser justificados relativamente. Una vez que se consigue convencer a un hombre de que debe seguir las vías de la antigüedad y de que esas vías están integradas en un determinado acervo de sabiduría tradicional, puede darse por concluida la labor del propagandista.

Era inevitable que se escribieran libros describiendo las vías de la antigüedad. Era casi igualmente inevitable que tales libros se atribuyesen a épocas remotas a fin de que pudieran ostentar la peculiar autoridad de que suele revestirse todo documento supuestamente contemporáneo de los hechos que describe. Ya en tiempos muy antiguos se habían falsificado documentos en China, pero la edad de oro de la falsificación parece haber comenzado poco después de la muerte de Confucio. En los siglos inmediatos a su muerte se produjo un aluvión de tales materiales, y muchos de ellos han encontrado sitio en el sagrado canon de los clásicos. La mayor parte de estas obras parece que fueron engendradas bajo auspicios predominantemente confucianos, a fin de reforzar los principios de la ortodoxia confuciana. El propio Mencio cita de un documento que, aunque se pretendía que era antiguo, probablemente no existía en tiempo de Confucio [63]. No hay el menor indicio, sin embargo, de que Mencio fuese personalmente un falsificador. Al contrario, protestó contra las actividades de los falsificadores y dijo: «Antes que creer en todos los documentos históricos, valdría más no tener ninguno en absoluto» [64].

Vimos que uno de los principales argumentos de Mo Tse como fundamento u objeto de la acción era su utilidad o provecho. Mencio impugna este criterio. El libro de *Mencio* comienza:

«Mencio tuvo una entrevista con el rey Hui de Liang. El rey dijo: 'Venerable señor, puesto que habéis considerado que valía la pena hacer viaje tan largo para venir aquí, supongo que debéis de traer consejos que beneficien a mi reino, ¿no es así?' A lo que Mencio contestó: '¿Por qué ha de hablar vuestra majestad de beneficio? No tengo nada que ofrecer más que benevolencia y justicia. Si vuestra majestad pregunta: «¿Qué beneficiará a mi reino?», entonces los altos dignatarios preguntarán: «¿Qué beneficiará a nuestras familias?», y los funcionarios inferiores y el pueblo: «¿Qué beneficiará a nuestras personas?». Superiores e inferiores contenderán entre sí por el beneficio y pondrán el estado en peligro'.»

Desarrollando el argumento, indica Mencio que semejante situación hará correr al rey el riesgo de perder la vida misma a manos de cualquier subordinado que codicie su posición y su riqueza. «Pero —continúa— no ha habido nunca un hombre benévolo que descuide a sus padres, ni un hombre justo que mire alevosamente a su soberano. Hable vuestra majestad entonces de benevolencia y justicia solamente. ¿Por qué ha de hablar de beneficio?» [66].

Basándose en esto se ha sostenido algunas veces que Mencio, en oposición a la actitud moísta, seguía una ética no utilitaria. Sin embargo, parece perfectamente claro que incluso en el párrafo que acabamos de citar el argumento de Mencio es, de hecho, utilitario. No dice que debe ser uno benévolo y justo porque sea éste un imperativo categórico ni porque así se glorifique a la deidad. En cambio, pone de relieve que la acción que tiene como fin exclusivo el beneficio material a la larga ni siquiera esto conseguirá, pues vendrá a parar en anarquía y guerra civil. Lo que Mencio predica aquí es en realidad una doctrina del egoísmo ilustrado, el cual es, por supuesto, completamente utilitario.

No obstante, es cierto que Mencio no siempre habla en tales términos. Al referirse a las doctrinas de Yao y de Shun da a entender que poseen autoridad en sí mismas. Se recordará, sin embargo, que el derecho de Shun al trono fue en última instancia ratificado mediante la adhesión del pueblo a su potestad. Y es evi-

dente que el pueblo se adhirió (o, mejor dicho, se supone que se adhirió) a Shun porque creía que su régimen contribuiría al bienestar general. Tales consideraciones enteramente utilitarias se hallarán casi siempre subyacentes bajo toda la ética del confucianismo.

Esto plantea un interesante problema filosófico. Mencio cree que las doctrinas de los reyes-sabios de la antigüedad constituyen la norma perfecta para los pensamientos y acciones de los hombres. Entonces, ¿cómo las adquirieron los sabios? ¿Les fueron dadas mediante revelación sobrenatural? Es evidente que no. ¿Eran los sabios en sí unos hombres de dotes sobrehumanas? Mencio niega esto específicamente cuando dice: «Yao y Shun estaban constituidos lo mismo que los demás hombres» [86].

Creía Mencio que todos los hombres habían nacido con la misma clase de naturaleza humana y que la naturaleza humana es buena. Esta doctrina ha sido objeto de enconada controversia dentro del confucianismo. Uno de los discípulos de Mencio señaló que a la sazón estaban los que decían que la naturaleza humana no es ni buena ni mala, mientras que otros afirmaban que se le podía hacer que fuera buena o mala; había también otros que decían que algunos hombres son buenos por naturaleza, mientras que otros son naturalmente malos. «Tú en cambio, Maesto —concluyó el discípulo—, dices que la naturaleza es buena. ¿Están esos otros todos equivocados?» Mencio contestó:

> La naturaleza del hombre está dotada de sentimientos que la impulsan hacia el bien. Por eso digo que es buena. Si los hombres hacen el mal, la razón no estriba en la sustancia básica de que están constituidos. Todos los hombres poseen los sentimientos de compasión, vergüenza y aversión, reverencia y respeto, reconocimiento del bien y del mal. Estos sentimientos promueven las virtudes de la benevolencia, la justicia, el decoro y la prudencia. Tales virtudes no son infundidas en mí desde fuera; forman parte del *yo* esencial. Toda opinión distinta se debe meramente a falta de reflexión. Por lo tanto se ha dicho: «Buscadlas y las encontraréis, descuidadlas y las perderéis». Los hombres difieren unos de otros, y esta diferencia es en algunos del

doble, en otros de cinco veces, en otros incalculable, sencillamente porque son incapaces de desarollar sus facultades naturales también en distintos grados [67].

Evidentemente, Mencio pisa un terreno muy cuestionable cuando habla de un sentido innato del bien y del mal. Su posición es mucho más firme, sin embargo, en lo tocante a la compasión y desarrolla este argumento admirablemente. «Suponed —dice— que un hombre ve de improviso a un niño pequeño a punto de caerse a un pozo. Sea quien sea este hombre, experimentará de inmediato un sentimiento de horror y de piedad. Tal sentimiento no será efecto de un deseo de granjearse el favor de los padres del niño ni de ser elogiado por sus vecinos y amigos.» Sencillamente, insiste Mencio, será efecto de una compasión instintiva, que es parte de la dote de todo ser humano normal [68].

Da la impresión de que esta controversia sobre la bondad de la naturaleza humana, que ha sido objeto de debates interminables, se ha abordado a menudo desde un ángulo erróneo. Por lo general se centraba la atención en el término «naturaleza humana». Tal vez fuera más fructífero examinar el término «bueno». Parece ser el caso que para Mencio, así como para Confucio, lo bueno es aquello que más plenamente se acomoda con la naturaleza humana. La comida que le produce a uno dolor de estómago no es «buena» comida. El heno es buen alimento para un buey, pero no para un hombre, porque no va con su naturaleza. Una forma de vida que de las veinticuatro horas del día sólo deja dos para dormir no es buena por la misma razón. Es posible seguir adelante y desarrollar todo un sistema de ética sobre esta base; tal es, en muy amplia medida, lo que hace el confucianismo. Así, en su definición de la naturaleza humana señala Mencio que las bocas, orejas y ojos de los hombres son afines en su hechura y tienen gustos y aversiones similares, de lo cual deduce que sus mentes deben aprobar unos principios morales similares [69].

Así, cuando Mencio dice que la naturaleza humana es buena, en cierta medida está hablando tautológicamente, porque en último análisis parece venir a decir que lo «bueno» es aquello que está en armonía con la naturaleza humana. Para Mencio, por tanto, la relación entre ética y psicología es muy íntima.

No parece que la psicología de Mencio haya sido nunca objeto del estudio que merece. I. A. Richards comenta que «es posible que Mencio anticipe algunas de las prescripciones educativas de Freud» [79]. Personalmente he oído a cierto psiquiatra en ejercicio comentar, después de leer algunos de los pasajes psicológicos de Mencio, que parecía haber anticipado en parte la teoría de la psiquiatría moderna. Es difícil sentirse uno satisfecho de haber comprendido realmente las teorías psicológicas de Mencio. El mismo dijo que encontraba arduo explicar su terminología; y cuando lo traducimos a nuestro propio lenguaje psicológico, que no es enteramente claro y preciso, el resultado debe de quedar muy lejos de lo que en realidad pensaba Mencio.

Como psicólogo, Mencio tenía una gran ventaja; en el trasfondo mental de los hombres de su tiempo no rondaba la idea del alma como entidad distinta y separada del cuerpo, cual ocurre hoy incluso entre nuestro pensamiento más científico *. No obstante, Mencio establecía una especie de dualismo psicológico entre lo que pudiéramos llamar «naturaleza emocional» y las «facultades racionales» (éstos son sólo términos de muy

* S. I. Hayakawa ha citado un ejemplo sorprendente de la persistencia del dualismo «alma» y «cuerpo» en un libro publicado recientemente por una doctora sobre medicina psicosomática. Esta autora, dice Hayakawa, «afirma explícitamente... 'Tu cuerpo es tu mente y viceversa'. A pesar de repetidas aseveraciones como esta [continua Hayakawa], la autora vuelve con reiteración en su texto a la división de cuerpo y mente, por ejemplo: 'El paciente ha perdido la facultad de hacer que su mente mantenga el control de su cuerpo' —hábito éste que afecta seriamente a la exactitud de sus exposiciones» (S. I. Hayakawa, «What Is Meant by Aristotelian Structure of Language», p. 229).

burda equivalencia respecto a los de Mencio). No consideraba bueno lo uno y malo lo otro, pero creía que las facultades racionales debían llevar el timón. Cuando las facultades racionales están firmemente ensambladas y unificadas son capaces de ejercer un control sobre la naturaleza emocional. Si esta última, empero, llega a estar fuertemente unificada, puede arrebatar las riendas a las facultades racionales. Suponed, por ejemplo, que yo voy caminando con la mirada en las estrellas, meditando sobre filosofía, y que mi pie topa con una piedra de suerte que doy un trompicón y tengo que correr para recuperar el equilibrio. En un abrir y cerrar de ojos mi naturaleza emocional se ha unificado y tomado el mando, mis pensamientos filosóficos han huido y por un breve momento tiemblo de miedo, hasta que me es posible, como decimos, volver a «ser dueño de mí mismo». Cuando esto ocurre o, como Mencio diría, cuando las facultades racionales vuelven a estar unificadas, puedo reanudar mis meditaciones [71].

Aunque la naturaleza emocional ha de ser controlada, Mencio dice muy específicamente que *no* debe ser reprimida. Considera que las emociones, si son debidamente encauzadas, lejos de ser inmorales constituyen las más podeorsas fuerzas morales. Así, dice que es necesario cultivar la naturaleza emocional de suerte que le sea dado alcanzar su plena estatura [72].

Dice Mencio que debemos limitar nuestros deseos, lo cual es al fin y al cabo de puro sentido común. Aquel que se proponga demasiados fines no sólo desazonará su espíritu, sino que puede acontecerle incluso que no consiga ninguno de ellos [73]. Pero Mencio no considera los deseos malos en sí. En una famosa entrevista que tuvo este filósofo con el rey de Liang, confiesa el rey que se juzga inepto para perseguir los ideales confucianos, pues con vergüenza ha de decir que tiene varios gustos indignos: el valor, la música, las riquezas, el sexo. Mencio le asegura, sin embargo, que éstos son gustos perfectamente naturales y que no redundarán en mal, sino en bien, siempre que el rey, siguiendo su na-

tural tendencia al altruismo y la solidaridad humana, permita a su pueblo beneficiarse de ellos tanto como él mismo. De esta manera, su cultivo del valor debe aplicarse para defender su estado y a su pueblo; debe procurar que el pueblo pueda gozar de la música y de una suficiencia económica tanto como él mismo y, mientras él disfruta del sexo, debe también hacer posible que todos sus súbditos se casen y disfruten igual [74].

Hemos visto que Mo Tse proponía librarse de las emociones. Los confucianos consideraban esto tanto imposible como indeseable. Pues creían que las emociones, debidamente orientadas, eran las más seguras fiadoras de la conducta moral. No concebían que pudiera contarse con un principio puramente intelectual, como el «amor universal» de Mo Tse, para que un ser humano actuara sin egoísmo en una situación crítica. Tal es la razón de que Confucio insistiera en la necesidad de «disciplina por medio de *li*» como complemento de la formación intelectual [75]. Por esto mismo aseveraba Mencio que sólo del hombre educado se podía esperar que siguiera firme en la virtud en circunstancias de privación económica [76].

Por «educación» parece que Mencio entendía principalmente el cultivo moral. Objeto de este cultivo era preservar intacta la naturaleza originaria. Decía: «Lo que diferencia a los hombres de las aves y los brutos es muy sutil; los hombres corrientes lo desechan; los hombres superiores lo preservan» [77]. Y también: «El gran hombre es aquel que no pierde su corazón de niño» [78]. No obstante, Mencio reconoce que las tendencias innatas a la moralidad, que él llama los «principios» de las virtudes, deben cultivarse y desarollarse a fin de alcanzar su plena eficacia. Este desarrollo no es algo que venga de repente, en una suerte de renacimiento moral o iluminación subitánea. Es más bien el resultado de la total conducta personal en la vida cotidiana. Así, dice Mencio que el adecuado cultivo de la naturaleza emocional sólo podemos lograrlo mediante la constante «acumulación de rectitud» [79]. Mo Tse había dicho que

debe uno obrar moralmente aun en la más remota soledad, puesto que en todas partes «hay espectros y espíritus que le ven» [80]. Mencio habría dicho que uno debe siempre obrar moralmente porque todo cuanto haga redundará, para bien o para mal, en el desarrollo del carácter personal.

Si todos los hombres son buenos de nacimiento, y buenos por igual, ¿por qué algunos se vuelven malos? Mencio se vale de un simil casi idéntico a una conocida parábola de Jesús y hace notar que si sembramos la misma clase de grano en lugares diferentes, el que caiga en terreno fértil y se beneficie de abundante humedad producirá una óptima cosecha, mientras que el que haya de crecer en suelo pobre o reciba escasa lluvia medrará mal. De forma semejante, los hombres difieren a causa del medio en que se desarrollan [81]. Es importante, por tanto, procurar que este medio sea lo mejor posible. Si queréis que un niño hable el dialecto de Ts'i, decía Mencio, lo mejor que podéis hacer es enviarlo al Estado de Ts'i, donde lo oirá hablar a cuantos le rodeen. De la misma manera, si deseáis cultivar vuestra virtud, lo mejor que podéis hacer es buscar la compañía de hombres virtuosos [82]. Un príncipe inteligente que desee que su pueblo sea virtuoso hará cuanto pueda por proporcionarle la clase de medio propicio para el florecimiento de la virtud [83]. Pues la extrema pobreza deja cicatrices en la mente y en el corazón de los humanos tan indefectiblemente como depaupera su físico [84].

Hasta aquí poco hay en la filosofía de la naturaleza humana de Mencio y en su psicología que no esté en esencial armonía con las ideas de Confucio. La gran aportación de Mencio fue que hizo suyas y desarrolló muchas cosas que en las máximas del Maestro estaban meramente insinuadas o tan sólo implícitas. Confucio, empero, no parece haber dicho nunca explícitamente que la naturaleza humana es buena. Quizá no se planteara la cuestión, o tal vez la cautela innata de Confucio y su sentido de la mesura le impidiesen hacer una decla-

ración del principio que, interpretada de este modo, podría acarrear resultados indeseables.

Mencio, libre de tales inhibiciones, llevó su teoría a su conclusión lógica y quizá incluso más allá. Dijo, por ejemplo: «Todas las cosas están completas en nosotros» [85]. En otras palabras, la naturaleza innata del hombre no sólo es perfecta, sino que es una especie de microcosmos que representa o contiene la esencia de todas las cosas. De esto se sigue lógicamente que, como dice Mencio, «aquel que conoce completamente su propia naturaleza, conoce el Cielo» [86]. El significado de estos pasajes se ha debatido inacabablemente en la literatura china por espacio de dos mil años, y huelga que intentemos determinar aquí si Mencio quería decir que se puede, sólo mediante introspección, llegar a conocer la esencia del mundo que nos rodea, o si se refería meramente a que es posible de este modo descubrir los principios de la moralidad, que es lo que fundamentalmente importa.

En un caso u otro, Mencio se apartaba aquí (inconscientemente sin duda) de Confucio, que explícitamente había tildado de inadecuada la meditación y encarecido a sus alumnos la importancia de la observación amplia y el examen crítico de lo que acontecía en el mundo.

Hay otros cuantos pasajes en el *Mencio* donde el autor parece divergir aún más ampliamente de la doctrina confuciana original. Algunos aspectos de la forma así como del contenido de estos pasajes sugieren la posibilidad de que tal vez no sean aseveraciones auténticas de Mencio, sino interpolaciones en el texto [87]. En cualquier caso se acercan al género de pensamiento denominado «taoísta», tema del capítulo siguiente.

6. El escepticismo místico de los taoístas

Hasta este momento hemos visto, en general, una única actitud ante los problemas del mundo. Confucio, Mo Tse y Mencio diferían en muchas cosas, pero se asemejaban en la gran seriedad con que se aplicaron a la tarea de hacer del mundo un lugar mejor en que vivir. Todos ellos creían que un hombre digno debía estar dispuesto a dar su vida, en caso necesario, por la humanidad. Confucio, sin duda, habló de la necesidad de esparcimiento y creía que el goce de la vida es en sí mismo un bien, pero era tremendamente serio a pesar de todo. A medida que se desarrolló el confucianismo, fue teniendo cada vez menos de aquella ponderación y flexibilidad del Maestro y exigiendo que el individuo se tuviera más y más completamente a un código fijo de acción en nombre de un mundo que él no había hecho.

Los aristócratas, por supuesto, no tenían esta misma clase de seriedad, pero anhelaban ejercer el control despótico sobre el individuo y hacer de todos sus súbditos meros peones en las partidas que jugaban por el poder

político, militar y económico. Entre los príncipes y los filósofos, poca oportunidad tenía un hombre de contar con su espíritu como propio.

Dada la peculiar naturaleza de los seres humanos, era de esperar que algunos de ellos se rebelaran. Y lo hicieron, y esta rebelión fue la base sobre la que se desarrolló la notable e interesante filosofía que conocemos por taoísmo. Un filósofo chino de nuestros días ha dicho que el taoísmo «es la contrapartida natural y necesaria del complaciente gregarismo de los confucianos» [1].

Acaso puedan rastrearse incipientes hervores de esta rebelión hasta una época incluso anterior a la de Confucio. Es muy difícil para un individuo lograr la independencia en una sociedad feudal férreamente organizada, pero hay en la literatura primitiva unos pocos pasajes que parecen referirse a eremitas. En el texto original del clásico denominado *Libro de los Cambios* hallamos mención de «uno que no sirve ni a rey ni a señor feudal, sino que con ánimo altivo tiene en mucho sus propios asuntos» [2].

Hallamos esta rebelión en forma inconfundible alrededor de un siglo después de la muerte de Confucio. Se recordará que Mencio hacía referencia a un tal Yang Chu como uno de los más populares filósofos de su época, diciendo que todos aquellos que no eran confucianos o moístas eran seguidores de Yang Chu. Acerca de sus ideas, Mencio dice solamente esto: «Yang asume la postura del egoísmo. Aunque pudiese beneficiar al mundo entero con sólo arrancarse un pelo, se negaría a hacerlo» [3]. Una obra de la dinastía Han dice que la filosofía de Yang Chu propugnaba «preservar la integridad de la persona, aferrándose a la realidad, sin permitir que el yo se deje enredar en la trampa de las cosas» [4].

Mucho más completa es la exposición que aparece como un capítulo de la obra taoísta titulada *Lieh Tse* y que se supone cita directa de las palabras de Yang Chu. Por desdicha, el *Lieh Tse* es un libro generalmente reconocido hoy como hábil falsificación, probablemente

perpetrada muchos siglos después de la época de Yang Chu, el cual vivió, según se cree, en el siglo IV antes de JC. Unos cuantos eruditos, empero, creen que, no obstante el hecho de que el libro sea en su conjunto una falsificación, la parte del mismo que versa sobre Yang Chu puede incluir materiales auténticos sobrevivientes de una época anterior; hacen ver que contiene el género de cosas que esperaríamos hubiese dicho Yang. Es éste un punto dificultoso. Dichos pasajes del *Lieh Tse* tal vez no sean más que intentos antiguos de reconstruir el tipo de enunciados que pudiera haber escrito Yang Chu, así como el género de sentimientos que sirvieron de base a los principios del pensamiento taoísta. Sean cuales fueren sus orígenes, su interés es indudable. El *Lieh Tse* nos dice:

Ha dicho Yang Chu: «Ningún hombre vive más de cien años, y tal longevidad no la alcanza uno entre mil. Y aun ése pasa la mitad de su vida como un niño desvalido o un anciano con las facultades mermadas. Y del tiempo restante, la mitad se le va durmiendo o la desperdicia durante la vigilia. Y en las horas que quedan se ve asediado por el dolor, la enfermedad, la aflicción, la amargura, fallecimientos, pérdidas, zozobra y temor. En diez años y más, tiene apenas una hora en que pueda sentirse en paz consigo mismo y con el mundo, sin ser corroído por la ansiedad.

«¿Para qué es la vida del hombre? ¿Qué satisfacción hay en ella? ¿Es para la hermosura y las riquezas? ¿Es para la música y el color? Porque llega un momento en que la hermosura y las riquezas ya no responden a las necesidades del corazón y en que un empacho de música y de color hace que éste sea sólo hastío para los ojos y aquélla sonsonete para los oídos.

»¿Vivimos para ser tan pronto inducidos a sumisión por temor a la ley y sus castigos como incitaos a una acción desenfrenada por la promesa de una recompensa o de la fama? Nos dilapidamos en una pugna insensata, esforzándonos por atrapar la vacua glorificación de una hora, maquinando para conseguir que de alguna manera un resto de notoriedad nos sobreviva. Vamos por el mundo sin salir de un carril estrecho, preocupados por las mil pequeñeces que vemos y oímos, dando vueltas en la cabeza a nuestros prejuicios, pasando junto a las alegrías de la vida sin tan siquiera darnos cuenta de que nos hemos perdido algo. Nunca ni por un solo momento saboreamos el vino generoso de la libertad. Estamos en realidad tan presos

como si yaciésemos en el fondo de una mazmorra, cargados de cadenas.

»Los hombres antaño sabían que la vida llega sin aviso alguno, tan inopinadamente como se va. No desestimaban ninguna de sus inclinaciones naturales ni reprimían ninguno de sus deseos corporales. Nunca sentían el acicate de la fama. Pasaban ociosos y erráticos por la vida, allegando sus deleites según el incentivo de cada momento. Como les tenía sin cuidado la fama después de la muerte, estaban más allá de la ley. El renombre y la alabanza, antes o después, una vida larga o una vida corta, eran cosas que no les importaban en absoluto.»

Ha dicho Yang Chu: «En la vida todas las criaturas son diferentes, pero en la muerte todas son lo mismo. Mientras viven son prudentes o insensatas, nobles o viles; una vez han muerto, todas por igual apestan, se pudren, se descomponen y desaparecen... Así, los entes sin número son iguales al nacer e iguales vuelven a ser al morir. Todos son igualmente prudentes, igualmente insensatos, igualmente nobles, igualmente viles. Uno vive diez años, otro cien, pero todos mueren. El sabio que obra el bien se queda tan muerto como el necio que obra iniquidad. Mientras vivían eran [los reyes-sabios] Yao y Shun; muertos, son simples huesos pestilentes. Mientras vivían eran [los tiranos crueles] Chieh y Chou; muertos, son simples huesos pestilentes. Y si son huesos pestilentes todos igual, ¿quién puede distinguirlos? Saquemos pues el mejor partido de estos momentos de vida que son nuestros. No tenemos tiempo para preocuparnos por lo que suceda después de la muerte» [5].

Estas ideas no son únicas; probablemente encontraríamos alguna réplica o equivalente de las mismas en cualquier otra literatura. En el último análisis se reducen al hecho de que el hombre ha nacido en un mundo que él no ha creado y que no alcanza nunca a comprender del todo. Su vida está aherrojada por deberes y asediada por temores, y se hace todavía más desgraciado exigiéndose y exigiendo a su mente unos logros de los cuales, por su misma naturaleza, son incapaces. El juez Oliver Wendell Holmes, en carta a un amigo, hacía ciertas observaciones que presentaban notables semejanzas con las de Yang Chu, terminando con esta reflexión: «Me pregunto si cósmicamente una idea es más importante que los intestinos» [6].

Los preceptos positivos de semejante filosofía son, en general, no preocuparse, sino tomar la vida como se

presenta; no caer en las redes de una ambición desmedida y saborear y disfrutar la vida, día tras día, todo cuanto uno pueda. Podrá objetarse que ésa no es una filosofía elevada, pero es al menos sólida y congruente, y a no ser que uno acierte a aplicarla en mayor o menor medida está abocado a padecer úlceras gástricas.

La filosoffa de Yang Chu es interesante y se asemeja al taoísmo. Le falta no obstante un ingrediente del taoísmo y ése es el ingrediente más importante de todos.

Antes de pasar a exponer el taoísmo propiamente dicho, hemos de considerar el problema de cómo podremos saber algo concreto y fidedigno acerca del taoísmo primitivo. Esto no es fácil. Es un tema complejo sobre el que los estudiosos llevan tiempo disputando, a veces encarnizadamente. Por lo general están de acuerdo en que las obras taoístas más antiguas son el *Lao Tse* y el *Chuang Tse*. Y eso viene a ser todo sobre lo que existe un asenso general.

Tradicionalmente se ha supuesto que el libro de *Lao Tse* fue escrito por un hombre llamado Lao Tse. Este nombre debiera tal vez traducirse por «Viejo Maestro». Se pretende que Lao Tse fue contemporáneo de Confucio, un poco mayor que éste, y que fue archivero en la capital. Se supone asimismo que Confucio le conoció allí, en una famosa entrevista cuya irrealidad histórica se ha demostrado con creces.

Muy pocos eruditos críticos creen ya hoy que Lao Tse, si existió un ser humano de ese nombre, viviera en la época de Confucio. Las pruebas contra tal opinión son abrumadoras. No hay mención de Lao Tse en ningún libro hasta una época muy posterior. El libro de *Lao Tse* alude constantemente a ideas que eran desconocidas en tiempos de Confucio y no se difundieron hasta mucho más tarde. Varios estudiosos han tratado de establecer que Lao Tse vivió en fecha algo posterior; pero, aun contando con que tal persona existiera, parece fuera de toda duda que ni él ni ningún otro individuo escribió por sí solo el libro entero de *Lao Tse*. Dejaremos de lado, por consiguiente, el problema del hombre cono-

cido por Lao Tse, si es que vivió tal hombre alguna vez, como un dato que puede servirnos de muy poco, y en cambio pasaremos a ocuparnos del libro.

Al *Lao Tse* se le conoce también por el título de *Tao Te-King;* esto pudiera traducirse por «Regla del Camino y de la Virtud». Es un libro pequeño, compuesto de unos cinco mil caracteres. Obra interesante e importante, resulta de lectura muy difícil, escrita, como está, en un estilo conciso que con frecuencia parece deliberadamente oscuro. Se ha traducido a menudo, y si comparamos las distintas versiones, en algunos momentos es casi imposible creer que tengan como base el mismo texto. Es a veces un libro exasperante, en parte porque en diferentes secciones abraza doctrinas distintas y en ocasiones contradictorias. Se ha señalado que diferentes partes de la obra se sirven de diferentes rimas para los mismos caracteres y diferentes usos gramaticales. Se trata con toda evidencia de una obra compuesta cuyas partes fueron escritas por más de una persona. Se le han asignado muchas fechas, que van de la opinión tradicional de que fue escrita en los antiguos tiempos de Confucio a las de que su composición data de época tan tardía como el siglo II a. de JC. Personalmente creo que no pudo ser escrita antes del siglo IV a. de JC.

Cuando pasamos al hombre llamado Chuang Tse, el «Maestro Chuang», parece que nos hallamos en terreno algo más firme. Se dice que nació en un lugar de China central que cae actualmente en la provincia de Honan y que desempeñó allí un cargo administrativo de poca importancia. Se supone que murió poco después del año 300 a. de JC. Sabemos poco de su vida, aparte de unas cuantas anécdotas bastante dudosas. El libro de *Chuang Tse* nos dice que el príncipe del gran estado meridional de Ch'u envió mensajeros con ricos presentes a Chuang Tse para inducirle a aceptar el cargo de primer ministro de su estado, pero Chuang Tse no quiso tomar nada [7].

Cuando de Chuang Tse el hombre pasamos al libro llamado *Chuang Tse,* la confusión es considerable. La

mayor parte de los eruditos parecen creer que no todo el libro se debe a Chuang Tse, pero no están de acuerdo ni mucho menos en cuanto a las partes que son suyas y las que son de otros. Algunos estudiosos creen advertir una multiplicidad de autores aun dentro de capítulos aislados. Aquí, como en el caso del *Lao Tse*, hallamos puntos de vista conflictivos. Algunos eruditos creen que este texto tal vez no alcanzara su forma actual hasta el siglo II a. de JC.

Poco sentido tiene entonces decir que Lao Tse el hombre o el hombre Chuang Tse hicieron tales o cuales declaraciones, pues parece casi imposible atribuir la menor certeza al hecho de que cualquier manifestación particular se deba en verdad a ninguno de estos individuos. Lo más seguro es afirmar que el libro de *Lao Tse* o el libro de *Chuang Tse* manifiesta tal o cual cosa.

En el taoísmo más primitivo, tal como lo hallamos representado en el *Chuang Tse* y el *Lao Tse*, aparece el mismo desencanto, por no decir repulsa, de la vida humana, tal y como ordinariamente se vive, que vemos en el pensamiento de Yang Chu. En el *Chuang Tse* leemos: «Trabajar la vida entera pero no ver nunca el resultado, y agotarse totalmente con el trajín pero no tener idea de su finalidad, ¿no es esto lamentable? Hay quienes dicen: 'No es la muerte', pero ¿qué bien reporta esto? Cuando el cuerpo se descompone, el ánima se va con él: ¿no es esto de lo más deplorable?» [8]

Tales pasajes pesimistas son, no obstante, más bien raros. Pues los taoístas han descubierto la naturaleza y están asombrados y fascinados por ella. El *Chuang Tse* pregunta:

> ¿Giran los cielos? ¿Está inmóvil la tierra? ¿Contienden el sol y la luna por sus posiciones? ¿Quién tiene tiempo para mantenerlos a todos en movimiento? ¿Hay algún artificio mecánico que los mantenga automáticamente en marcha? ¿O continúan girando, inevitablemente, tan sólo por su propia inercia? ¿Hacen llover las nubes? ¿O es la lluvia la que hace las nubes? ¿Qué es lo que tan copiosamente la precipita? ¿Quién es el que dispone de ocio para entregarse, con tan despreocupada alegría, a hacer que sucedan estas cosas? [9].

Contemplando la naturaleza con los ojos de un niño maravillado, el taoísmo descubrió que «todos los paisajes deleitan y sólo el hombre es ruin». Como hallaran repulsivo el mundo humano, aconsejaban abandonarlo. De esta manera, entre los personajes que preferentemente figuran en los escritos taoístas hallamos muchos cenobitas, pescadores o agricultores que viven retirados del mundo, en comunión con la naturaleza.

Entre los pensamientos atribuidos a Yang Chu en el *Lieh Tse* aparece con frecuencia la preocupación por la muerte. La aspiración a la longevidad y a la inmortalidad llegó a tener lugar destacado en la historia del taoísmo, y la búsqueda de un elixir de vida condujo al desarrollo de una considerable alquimia taoísta. Parece subsistir alguna duda, sin embargo, en cuanto a si el anhelo de inmortalidad tuvo alguna parte en la fase superior de la filosofía taoísta primitiva.

En cualquier caso podemos discernir también otra tendencia muy distinta. Este tipo de pensamiento taoísta reconoce que, sin duda alguna, hemos de morir, y que cuando uno muere esta conciencia, este «yo» anhelante y machacón, son exterminados. Pero ¿qué importa? La conciencia es un dolor y un mal de todos modos. ¿Será diferente el universo cuando no haya más «yo»? ¡De ninguna manera!

Así, el *Chuang Tse* nos dice: «El universo es la unidad de todas las cosas. Una vez que uno reconoce su identidad con esta unidad, las partes de su cuerpo no significan más para él que una porción equivalente de barro, y la vida y la muerte, y el fin y el comienzo, no turban ya su tranquilidad más de lo que puedan hacerlo la sucesión del día y de la noche» [10]. Según el *Lao Tse,* la verdadera longevidad consiste en el hecho de que «aunque uno muera no se pierde» ni se separa del universo [11].

El filósofo taoísta, pues, no se limitaba a resignarse ante operaciones del universo tales como las que implican la muerte del individuo; se deleitaba en contemplarlas y en identificarse personalmente con el vasto

proceso cósmico. Pasar por sus innumerables transformaciones es, dice el *Chuang Tse,* «una incalculable alegría» [12]. En la misma obra hay un carácter que dice:

> Si mi antebrazo izquierdo se transformara en un gallo, lo emplearía para saber la hora del alba. Si mi antebrazo derecho se convirtiese en una ballesta, lo emplearía para cazar un ave con destino al asador. Si mis nalgas se transformaran en ruedas y mi espíritu en un caballo, entonces irían en carroza; ¿qué otro vehículo necesitaría?
>
> Cuando llega la vida, es porque es hora de que llegue. Cuando la vida se va, es la sucesión natural de los acontecimientos. Aceptar con tranquilidad todas las cosas que suceden en la plenitud de su hora, y mantenerse en paz con la sucesión natural de los acontecimientos, es estar fuera del alcance perturbador tanto de la aflicción como de la alegría. Tal es el estado de aquellos a quienes los antiguos llamaban «libres de atadura» [13].

El taoísmo es, como tan acertadamente ha señalado Maspero [14], una filosofía mística. Es un misticismo de la naturaleza. En medio de nuestras ciudades, el taoísmo tal vez parezca absurdo. Pero salid a la naturaleza, los árboles, los pájaros, el panorama, la placidez de un paisaje de verano o el furor desatado de una tormenta, y gran parte del taoísmo parecerá poseer una validez más firme que la de la más intrincada lógica.

La mística cristiana o musulmana busca la comunión y la unión con Dios. El taoísmo aspira a ser uno con la Naturaleza, que él llama el *Tao.*

Hemos visto que antes de Confucio el término *tao* generalmente significaba un camino o una norma de acción. Confucio lo empleó como un concepto filosófico, con el sentido de la norma justa de acción: moral, social y política. Para Confucio, no obstante, el *Tao* no era un concepto metafísico [15]. Para los taoístas, es esto precisamente lo que llegó a ser. Empleaban el término *Tao* con la significación de totalidad de lo existente, equivalente a lo que algunos filósofos occidentales han llamado «lo absoluto». El *Tao* era la sustancia básica de la que todas las cosas estaban hechas. Era simple, sin forma, sin deseos, sin afán, sumamente satisfecho. Existía antes que el Cielo y que la Tierra. En el curso

de la generación de cosas e instituciones, cuanto más se aparta el hombre de este estado primigenio, menos bueno y menos feliz es. Dice el *Lao Tse:*

El *Tao* es como un recipiente que, aunque vacío,
Puede sacarse infinitamente de él
Y jamás hace falta llenarlo.
Tan vasto y profundo
Que parece ser el verdadero antepasado de todas las cosas.
Inmersos en él, el filo más agudo se suaviza,
El problema más arduo se resuelve,
El brillo más cegador se atenúa,
Todas las complejidades se simplifican.
Es tan sereno como la eternidad misma.
No sé de quién es hijo [16].

Se recordará que el *Lao Tse* es también conocido como el *Tao Te-King.* Hemos considerado el término *Tao,* pero ¿qué significa *te* aquí? Cuando este término significa «virtud», en el sentido confuciano, los taoístas lo condenan. Pero en la acepción que ellos le dan se refiere a las cualidades o virtudes naturales, instintivas, primitivas, como opuestas a las que prescriben la educación y el consenso social.

La idea de que lo primitivo es también lo bueno ha seducido a hombres de muchas tierras y épocas distintas. Naturalmente pensamos en Rousseau, pero el propio Platón hablaba en las *Leyes* de hombres primitivos en unos términos sorprendentemente afines a los de los taoístas, asegurando que entre ellos no había ricos ni pobres y que «la sociedad donde no hay pobreza ni riquezas tendrá siempre los más nobles principios; no se dan en ella la injusticia ni la desmesura, ni tampoco hay envidias ni rivalidades. Y por lo tanto eran buenos, y también porque eran lo que llamamos candorosos; y cuando se les hablaba del bien y del mal, en su simplicidad creían que lo que oían era la verdad misma y lo practicaban» [17].

El ideal taoísta es la simplicidad; su objetivo, volver al *Tao.* ¿Cómo se consigue esto? El *Lao Tse* dice:

Las diez mil cosas surgen a la existencia,
Y yo las he visto retornar.
Por muy exuberantes que florezcan
Cada una debe volver a la raíz de donde surgió.
Este retorno a la raíz se llama serenidad;
Es la consumación del propio destino.
Es norma eterna que cada cual debe consumar su destino.
Conocer la norma eterna es estar iluminado.
Aquel que la conoce no será abatido y asolado por la desgracia.
Aquel que conoce la norma eterna es omnímodo;
Aquel que es omnímodo es completamente imparcial.
Al ser imparcial, es augusto;
Al ser augusto es como el Cielo;
Al ser como el Cielo, está en armonía con *Tao*.
Al estar en armonía con *Tao* es, como ello, imperecedero;
Aunque su cuerpo desaparezca en el océano de la existencia,
Está más allá de todo daño [18].

Principio básico del taoísmo es que debe uno estar en armonía con las leyes fundamentales del universo y no en rebelión contra ellas. Todas las instituciones artificiales y todos los esfuerzos son un error. Que todo esfuerzo sea error no quiere decir que toda actividad sea mala, sino que todo afanarse en pos de lo inalcanzable es una equivocación. El *Chuang Tse* dice: «Aquellos que comprenden las condiciones de la vida no intentan hacer lo que la vida no puede realizar. Aquellos que comprenden las condiciones del destino no persiguen lo que está más allá del alcance del conocimiento» [19].

Son esenciales, pues, la estimativa, la ponderación y un discreto entendimiento de lo que es factible y oportuno y lo que no lo es. En este aspecto es importante reconocer que todas las cosas son relativas. «Sólo porque todo el mundo reconoce la belleza como belleza —nos dice el *Lao Tse*— tenemos idea de la fealdad» [20]. Aunque el mundo entero es una menudencia en comparación con le universo, afirma el *Chuang Tse,* la punta de un cabello no es ni mucho menos insignificante [21]. Esta misma obra dice:

Si un hombre duerme en un sitio húmedo, se despertará con dolor de espalda y se sentirá medio muerto; pero ¿puede decirse lo mismo de una anguila? Si los hombres intentaran vivir

en los árboles, estarían con el alma en un hilo; pero ¿y los monos? ¿Cuál de las tres especies sabe el sitio adecuado donde vivir? Los hombres comen carne; los ciervos comen hierba; a los ciempiés les gustan las culebras; a lechuzas y cornejas les encantan los ratones. ¿Queréis decirme, por favor, cuál de estas cuatro especies tiene el gusto correcto?... Los hombres consideraban a Mao Ch'iang y a Li Chi las más atractivas de las mujeres; pero tan pronto como las veían los peces, se sumergían hondo en el agua, los pájaros se remontaban alto en el aire y los ciervos huían a la carrera. ¿Cuál de estas cuatro especies posee la norma acertada de la belleza? [22].

Este mismo relativismo se aplica a los problemas morales. Así, el *Chuang Tse* dice:

Con respecto al bien y el mal, el «así» y el «así no»: si el bien es realmente el bien, no tiene objeto discutir sobre el hecho de que sea diferente del mal; si el «así» es realmente «así», ¿por qué disputar sobre la manera en que es diferente del «así no»? Al margen de si los diversos argumentos están recíprocamente de acuerdo o no, armonicémoslos dentro del omnímodo universo, y dejémoslos seguir su curso [23].

Este relativismo se aplica a nuestra propia existencia, de suerte que leemos: «Y un día vendrá el gran despertar, cuando nos demos cuenta de que la vida misma era un gran sueño» [24].

Puesto que nada es seguro, sería ridículo llegar a estar tan empeñado en el éxito que se esforzara uno con frenético afán por alcanzarlo. En realidad, si uno pone demasiada vehemencia, es seguro que no lo consigue: «Uno que está de puntillas no está firme. El que da los pasos más largos no recorre la mayor distancia» [25]. El *Lao Tse* nos dice:

Si no quieres derramar el vino,
No llenes demasiado el vaso.
Si deseas que tu espada conserve su filo,
No intentes aguzarlo en demasía.
Si no quieres que perturben tu casa los ladrones,
No la llenes de oro y jade.
Riqueza, rango y soberbia contribuyen a la ruina,
Tan infaliblemente como dos y dos son cuatro.
Una vez que hayas hecho tu obra y asegurado tu fama, ¡retírate!
Tal es el Camino del Cielo [26].

Para ilustrar la cuestión de que uno que pone excesivo empeño fracasará, el *Chuang Tse* indica que un arquero que tira por ganar un premio no más importante que un plato de loza exhibirá despreocupadamente toda su destreza. Ofrecedle una hebilla de bronce si da en la diana y tirará cautamente y con menos maestría. Ofrecedle un trofeo de oro y se pondrá nervioso y su destreza le abandonará por completo [27].

No debe uno preocuparse, además, por la posesión de cosas externas, sino únicamente procurar alcanzar el conocimiento de sí mismo y la satisfacción. A este propósito dice el *Lao Tse:*

> Comprender a los demás es ser sabio,
> Pero comprenderse a uno mismo es estar iluminado.
> El que vence a los otros es fuerte,
> Pero el que se vence a sí mismo es poderoso [28].

Y también:

El que posee los mayores bienes
Es el que sufrirá más grandes pérdidas,
Pero el que sabe contentarse es invulnerable.
Aquel que es bastante sabio para detenerse por decisión propia,
Subsistirá [29].

Y:

No hay mayor desgracia que la de no saber cuándo se tiene bastante,
Y ninguna calamidad más desoladora que el desear obtener más.
Si uno experimenta una vez la profunda satisfacción de estar verdaderamente contento,
Nunca volverá a contentarse con ser de otra manera [30].

¿Qué se debe hacer entonces? No hacer nada, dice el taoísta. «Los movimientos del Cielo y de la Tierra se suceden en el orden más admirable —nos dice el *Chuang Tse*— y sin embargo nunca hablan. Las cuatro estaciones observan leyes manifiestas, pero no las discuten. Todo en la naturaleza está regulado por principios exactos, pero la naturaleza nunca los explica. El

sabio penetra el misterio del orden del Cielo y de la Tierra y comprende los principios de la naturaleza. Así, el hombre perfecto no hace nada y el gran sabio no inventa nada, es decir, se limitan a contemplar el universo» [31].

«Hacer nada», *wu wei,* es un precepto famoso de los taoístas. ¿Pero significa simplemente no hacer nada en absoluto? Evidentemente, no. El sentido es más bien: no hacer nada que no sea natural o espontáneo. Lo importante es no esforzarse en modo alguno. Ya hemos reseñado el símil del arquero, que tira mal cuando se afana por ganar un trofeo de oro, pero está tranquilo y tira con destreza cuando del hecho de que dé o no en la diana no depende nada importante. El *Chuang Tse* incluye también un famoso pasaje en el cual el carnicero del rey Liang explica a su soberano cómo descuartiza un buey. Dice que al principio le costaba mucho trabajo, pero que después de años de práctica lo hace casi por instinto: «mis sentidos están en calma y mi espíritu procede a su albedrío» [32].

En los libros taoístas hay muchos ejemplos del hecho de que la más consumada pericia opera en un nivel casi inconsciente, y todos podemos evocar ejemplos de nuestra propia experiencia. No puede uno patinar o montar en bicicleta con soltura hasta que hace los diversos movimientos necesarios para guardar el equilibrio sin pensar ni un momento en ellos. Y ya en plano más intelectual, un *connoisseur,* tan pronto como ve un objeto de arte, «siente» de inmediato que es auténtico o que no lo es. Obra de esta manera por muchas razones, la mayor parte de las cuales sabrá analizar y explicar si se toma el tiempo necesario. Pero si su conocimiento y experiencia no le han dado la aptitud de sentir inmediatamente que un objeto es bueno o malo, no es un verdadero *connoisseur.*

El taoísmo da suma importancia a este elemento inconsciente, intuitivo y espontáneo. Poca duda parece subsistir de que la mayoría de nosotros vivimos una excesiva proporción de nuestra vida en el nivel cons-

ciente, constantemente preocupados sobre lo que hemos de hacer cuando en realidad no importa y de que ésa es una de las razones de que cada vez demos más trabajo a los psiquiatras. Los taoístas dicen, por ejemplo, que un borracho que se cae es mucho menos probable que se haga daño que un hombre sobrio, porque está relajado.

Así, la conducta personal debería ser no-acción y tranquilidad. El *Lao Tse* nos dice que uno debe hablar lo menos posible; tal es el proceder de la naturaleza. Ni siquiera el Cielo y la Tierra pueden hacer que dure mucho un aguacero o un huracán [33]. El *Tao* del que se puede hablar no es el eterno *Tao* [34]. Los que saben no hablan y los que hablan no saben [35].

> Las palabras veraces no son floridas,
> Y las palabras floridas no son veraces.
> El hombre bueno no discute,
> Y los que discuten no son buenos.
> Los sabios no son eruditos,
> Y los eruditos no son sabios [36].

Y también: «Cuando renunciamos al saber no tenemos más inquietudes» [37]. «Desechad la sabiduría, prescindid del conocimiento y los hombres vivirán cien veces mejor» [38].

> Nunca sale de su casa,
> Pero conoce a fondo el mundo entero.
> *Nunca se asoma a su ventana,*
> Y no obstante penetra el Camino del Cielo.
> A decir verdad, cuanto más lejos viaja uno
> Menos comprende.
> Así pues, el Sabio sabe sin investigar...
> No hace nada, y no obstante lo realiza todo [39].

El *Chuang Tse* dice:

«Hubo un tiempo en que la sabiduría de los hombres de antaño era perfecta. ¿Cuándo? Cuando no eran todavía conscientes de que las cosas existían. Luego conocieron que había cosas, pero no intentaron distinguirlas. Luego distinguieron las cosas, pero no dieron en catalogarlas unas «buenas» y otras «malas». Tan pronto como tales juicios se formularon, la integridad del *Tao* fue violada y nacieron los prejuicios» [40].

Es de absoluta lógica, con arreglo a las ideas taoístas que hemos considerado, que los taoístas se opusieran a la guerra. Las armas, nos dice el *Lao Tse,* son de mal agüero [41], y los caballos de guerra se crían únicamente en países que han caído, apartándose del *Tao* [42]. Se denuncia de modo similar a los gobiernos opresores. El pueblo se muere de hambre porque sus superiores comen demasiado en impuestos [43]. Cuantas más leyes haya, más se multiplicarán los ladrones y bandidos [44]. La pena capital es futil. «La gente no teme a la muerte. ¿De qué sirve, entonces, tratar de asustarla con la pena de muerte?» Y aun cuando la temiera, ¿qué hombre mortal tiene ascendiente para pronunciar este juicio atroz contra su prójimo? [45].

Es éste, en efecto, un punto de vista anarquista, y hay un fuerte elemento de anarquismo en el taoísmo. «Se ha hablado —dice el *Chuang Tse*— de dejar al mundo que siga su camino, pero no de gobernar al mundo con buena fortuna.» El siguiente pasaje del *Chuang Tse* ilustra esta actitud y es una buena muestra del peculiar sabor del libro:

El Espíritu de las Nubes, viajando hacia levante en alas de una dulce brisa, vino a encontrarse con el Caos, que andaba sin rumbo fijo dándose palmadas en las nalgas y saltando como un pájaro. Sorprendido al ver esto, el Espíritu de las Nubes se detuvo respetuosamente y preguntó: «Venerable Señor, ¿quién sois, y por qué hacéis esto?». Sin dejar de darse manotazos en las nalgas y de saltar como un pájaro, el Caos contestó: «Estoy pasando un buen rato». El Espíritu de las Nubes dijo: «Me gustaría haceros unas preguntas». El Caos levantó la cabeza para mirarle y dijo: «¡Uf!». El Espíritu de las Nubes prosiguió: «El éter del cielo no se halla en armonía; el éter de la tierra es limitado; las seis influencias no están en la relación adecuada; las cuatro estaciones sobrevienen irregularmente. Ahora bien, yo quisiera armonizar la esencia de las seis influencias a fin de alimentar a todas las criaturas vivientes; ¿cómo puede hacerse esto?». El Caos se limitó a seguir dándose palmadas en las nalgas y saltando como un pájaro. «No lo sé», dijo, meneando la cabeza, «no lo sé».

El Espíritu de las Nubes no tuvo oportunidad de preguntarle más por esa vez. Pero tres años después, cuando viajaba de nuevo hacia levante y al pasar por el desierto de Song, volvió

a darse de manos a boca con el Caos. Corrió hacia él lleno de júbilo y dijo: «¿Me habéis olvidado, Cielo?». Hizo dos reverencias, tocando el suelo con la cabeza, y solicitó instrucción. El Caos dijo: «Me dejo ir de acá para allá sin idea alguna de lo que busco; movido únicamente por el impulso del momento, no tengo idea de adónde voy. Vago sin objeto, mirando todas las cosas sin prejuicio ni artificio; ¿cómo voy a saber nada?». El Espíritu de las Nubes respondió: «Yo me considero también un ser impulsivo, y sin embargo los hombres me siguen por doquier. Los hombres me toman como modelo; no puedo evitarlo. Quisiera que me aconsejarais lo que debo hacer». A lo cual dijo el Caos: «Los principios básicos del mundo se ven violados, la constitución de las cosas subvertida, las misteriosas operaciones de la naturaleza se malogran, los rebaños de animales se dispersan, todas las aves chillan por las noches, las plantas y los árboles se añublan y marchitan, y el daño alcanza incluso al mundo de los insectos. Todo esto es, ¡oh desdicha!, por causa del error de los hombres que gobiernan». «Sí», dijo el Espíritu de las Nubes, «¿qué debo hacer, pues?» «¡Ay!», dijo el Caos, «esa idea de 'hacer' es la que perturba el mundo. ¡Desiste!».

«Me ha costado mucho encontraros, Cielo», dijo el Espíritu de las Nubes, «y apreciaría me dedicaseis alguna palabra más». Y el Caos le habló de esta manera: «Alimenta tu espíritu. Permanece en la actitud de no hacer nada, y las cosas se cuidarán de sí mismas. Relaja el cuerpo, echa lejos de ti tu inteligencia, olvida los principios y las cosas. Arrójate al océano de la existencia, quita los grilletes a tu mente, libera tu espíritu, aquiétate tanto como una cosa inanimada. Todas las cosas vuelven a su raíz, vuelven sin saber que vuelven. Como carecen de conocimiento, nunca salen del estado de prístina simplicidad. Pero déjalas una vez que adquieran conciencia, ¡y se acabó! Jamás inquieras los nombres de las cosas, no intentes indagar los mecanismos de su naturaleza, y todas las cosas florecerán por sí mismas».

El Espíritu de las Nubes dijo: «Cielo, me habéis confiado el secreto de vuestro poder, y descubierto para mí el misterio. Llevaba buscándolo toda mi vida; hoy es mío». Hizo dos reverencias, tocando el suelo con la cabeza, se despidió del Caos y siguió su camino [46].

La conclusión de este aspecto de la filosofía taoísta es negativa. «No te inquietes.» «No hagas nada y todo será hecho.» Como todos los místicos auténticos, estos filósofos taoístas hallaban su satisfacción en la experiencia mística sin más. No tenían necesidad alguna de las

actividades y recompensas que los hombres comunes persiguen. Nos cuentan, por ejemplo, que cuando invitaron a Chuang Tse a ser primer ministro de Ch'u se negó, con una sonrisa, a dejar su pesca [47]. En el libro de *Chuang Tse* leemos que después de que Lieh Tse fuese iluminado se «fue a casa y no salió en tres años... No se tomaba interés alguno en lo que pasaba... Estábase inmóvil como un pedazo de tierra, cerrado herméticamente en sí mismo a pesar de todas las distracciones, y así continuó hasta el fin de su vida» [48].

Hombres semejantes ilustran la afirmación de que «el hombre perfecto no hace nada y el gran sabio no inventa nada; se limitan a contemplar el universo» [49]. Representan lo que pudiéramos llamar el aspecto «contemplativo» del taoísmo. Los místicos con una dedicación tan absoluta son escasos, y es dudoso que hubiera muchos ni siquiera entre los taoístas primitivos.

La conclusión del taoísmo contemplativo es clara. No deben importarle a uno nada el poder humano, la posición ni los honores. Puede retirarse uno al yermo y vivir como un asceta o, de permanecer entre los hombres, ser indiferente a la actitud de éstos a su respecto. Dice el *Lao Tse:* «Los que me comprenden son muy pocos; por esta razón soy tanto más digno de honor. Por eso lleva el sabio un sayal de burdo paño, ocultando en su pecho aquello que es más preciado que el jade más fino» [50].

Ahora bien, está perfectamente que se hable de no preocuparse por la opinión ajena, así como de no afanarse, ser la serenidad misma, contentarse con la más baja posición en el mundo, etc. Pero los seres humanos se cansan de esas cosas. Y la mayor parte de los taoístas eran humanos, por mucho que se esforzaran en no serlo. Así, hallamos en sus obras repetidas declaraciones en el sentido de que, con no hacer nada, el sabio taoísta en realidad lo hace todo; con ser enteramente débil, vence al fuerte; con ser enteramente humilde, llega a reinar en el mundo. Esto no es ya taoísmo «contemplativo». Ha pasado a su aspecto «intencional».

El primer paso en esta notable transición procede probablemente del misticismo. El *Tao* es lo absoluto, la totalidad de cuanto es. Si uno se considera simplemente una parte de ese todo, entonces es evidente que le ocurra lo que le ocurra no puede salirse de él. Uno aspira entonces a reabsorberse en el *Tao;* el *Lao Tse* nos dice:

Esto se llama la absorción misteriosa.
Al que lo ha experimentado no se le puede tratar como a un íntimo, ni repeler.
No se le puede ayudar, ni hacer daño,
No se le puede honrar, ni humillar.
Por consiguiente, ocupa el primer puesto entre todas las criaturas del mundo [51].

Esta es la transición. A uno que es absorbido en el *Tao* no se le puede hacer daño porque no reconoce daño alguno. Uno que no puede sufrir daño es invencible. Uno que es invencible es más poderoso que todos aquellos dispuestos a hacerle daño. Por lo tanto, es el primero y el más poderoso de los vivientes. Esta hábil transición se hace de muchas formas. El sabio taoísta no tiene ambiciones; por lo tanto, no tiene fracasos. Aquel que nunca fracasa, siempre triunfa. Y el que siempre triunfa es todopoderoso.

El poder del sabio taoísta excede con mucho, en realidad, el mayor poder de que generalmente se supone dotados a los seres humanos. Pues al ser uno con el *Tao,* él es el *Tao.* De este modo, se le compara con el Cielo y la Tierra y se le describe dotado de los mismos atributos con que se inviste al propio *Tao.*

Debe observarse que, aun cuando este razonamiento pueda parecer ilógico, la persona que de verdad vive convencida de estar «sintonizada con el infinito» y ser cauce de todas las fuerzas del universo posee grandes ventajas en cuanto a confianza en sí misma y fortaleza. Esto es con mucho superior a esos recursos de autosugestión tales como decirse uno mismo: «Día por día voy haciéndome en todo mejor y mejor.» Así el taoísta con-

vencido poseería características personales bien calculadas para impresionar a otros y persuadirles de su carácter sabio y excepcional.

Las obras taoístas nos hablan de diversos sabios, antiguos y contemporáneos, que rehusaron cargos de primeros ministros e incluso desdeñaron el ofrecimiento de tronos; y naturalmente debemos esperar que el taoísta se encuentre por encima de la vanagloria del poder temporal. Sin embargo, también hallamos un cierto número de pasajes dedicados a exponer cómo puede uno «hacerse con el dominio del mundo». Con toda evidencia los taoístas eran lo bastante humanos para participar en la competición entablada entre las diversas filosofías, cada una de las cuales tomaba a su cargo el prescribir la manera de unir en un imperio el mundo chino. Algunas veces vemos que un taoísta puede actuar como primer ministro de un príncipe, mas por lo general el sabio taoísta asume personalmente el papel del príncipe.

Humanamente, era natural que el taoísta deseara gobernar. El sabía cómo deben obrar los mortales para ser felices; tienen sencillamente que permanecer en un estado de prístina simplicidad. Por tanto, dice el *Lao Tse*, «el sabio, al gobernar, vacía la mente de los hombres y les llena el vientre, debilita su voluntad y fortalece sus huesos. Mantiene constantemente al pueblo sin conocimiento y sin deseo. Cuando hay algunos que tienen conocimiento, procura que no se atrevan a actuar. Cuando de esta manera logra imponer la inacción, el buen orden es universal» [52]. Y en el *Chuang Tse* leemos que «los verdaderos hombres de antaño..., considerando los castigos la esencia del gobierno, eran pródigos en la imposición de la pena de muerte» [53].

Esto nos ha llevado muy lejos de la insistencia taoísta en la libertad individual. Aquí sólo el sabio taoísta tiene libertad. No obstante, el sabio gobierna en interés del pueblo como un todo. Pero no acaba ahí la cosa. En algunos pasajes leemos que el sabio es compasivo, pero en otros tanto el *Lao Tse* como el *Chuang Tse* nos dicen que el *Tao*, que es su modelo, se halla por encima de

semejante emoción. En el *Chuang Tse* se apostrofa al *Tao* de este modo: «¡Maestro mío! ¡Maestro mío! Tú destruyes todas las cosas y sin embargo no eres cruel; beneficias a diez mil generaciones y sin embargo no eres benévolo» [54]. El *Lao Tse* dice: «El Cielo y la Tierra no son benévolos; tratan a las diez mil criaturas despiadadamente. El sabio no es benévolo; trata al pueblo despiadadamente» [55].

Esta idea, si caía en malas manos, era capaz de consecuencias realmente aterradoras. Pues el taoísta iluminado está más allá del bien y del mal; para él, éstas son meras palabras utilizadas por los ignorantes y por los tontos. Si se le antoja, puede destruir una ciudad y exterminar a sus habitantes con la concentrada violencia de un tifón, y no sentir más remordimientos de conciencia que el majestuoso sol que resplandece sobre el teatro de la desolación después de la tempestad. Al fin y al cabo, vida y muerte, procreación y destrucción, son partes del orden armonioso del universo, que es bueno porque existe y porque es lo que es.

En esta representación del sabio taoísta, el taoísmo desataba sobre la humanidad lo que con toda razón puede llamarse un monstruo. Es inatacable e inamovible desde unas normas o presupuestos humanos cualesquiera; no puede ser influido por el amor ni por el odio, por el temor ni por la expectativa de ganancia, la piedad ni la admiración. Afortunadamente, raras veces se ha revestido esta idea de carne y hueso, pero no cabe duda que algunos de los emperadores chinos más despóticos se inspiraron, por no decir que se intoxicaron, en este ideal. Es irónico que el taoísmo, de raíz tan completamente anarquista, llegara a estar tan profundamente asociado con el gobierno. Esta conexión era tan corriente que una famosa obra de la dinastía Han describía el taoísmo como «el método del príncipe en su trono» [56].

En un capítulo posterior consideraremos la filosofía conocida como legalismo, que proponía un programa de despotismo totalitario sin rebozo. Esto parecería ser —y en muchos aspectos es— totalmente opuesto a mucho

de lo que es esencial en taoísmo. No obstante, algunos legalistas reivindicaron el taoísmo como fundamento filosófico de sus doctrinas. Para hacer esto tenían que pasar por alto la condena taoísta de la opresión y de la guerra, pero en el aspecto «intencional» del taoísmo encontraron amplio surtido que les era de muchísima utilidad.

Los taoístas condenaban rotundamente a los confucianos. Esto era natural, por más de una razón. En primer lugar, los confucianos constituían probablemente la escuela filosófica más en auge en la época en que se desarrollaba el taoísmo, lo cual hacía de ellos un blanco natural de sus ataques. Además, los confucianos eran los principales exponentes de un sistema de gobierno cuidadosamente estructurado, con el fin de beneficiar al pueblo, y del cual alegaban los taoístas que no haría más que perjudicar. Hallamos así que repetidamente se ataca y ridiculiza a las ideas confucianas, tanto como a Confucio y a sus discípulos. Otro procedimiento más sutil era el de afirmar que Confucio había renunciado al confucianismo, convirtiéndose al taoísmo, y citar luego por extenso sus supuestos ataques a su propia filosofía. Todo esto es pura ficción sin duda alguna, pero constituía una propaganda eficaz.

Difícil es imaginar un mundo realmente gobernado —o desgobernado— con arreglo al programa de total y absoluto *laissez-faire* de los filósofos taoístas. Y si es que puede uno imaginarlo, preferiría no hacerlo. Pero ésta quizá no sea una crítica válida. Parece dudoso que de veras esperasen ser tomados enteramente en serio. Lo que hacían era mofarse, zaherir como tábanos, y sin duda cumplían con ello una función provechosa. Desde luego, lo que he propuesto llamar aspecto «intencional» de la filosofía taoísta proporcionaba una justificación para el despotismo. Pero, afortunadamente, raras veces parece que los chinos en general hayan tomado muy en serio este aspecto del taoísmo. Quizá lo hayan considerado con la debida dosis de escepticismo taoísta.

Los taoístas son aficionados a las paradojas. Y paradójicamente esta filosofía, tan anticonfuciana, tan anti-

gubernamental y en algunos casos tan antidemocrática, ha colaborado de hecho con el confucianismo para generar la considerable proporción de democracia política y social que ha conocido China. Mientras que el confucianismo ha acentuado el valor del individuo y la importancia de considerarle un fin y no solamente un medio, el taoísmo ha insistido en su derecho a hacer de su capa un sayo. El énfasis taoísta en la unidad del hombre con la naturaleza ha inspirado el arte chino y deparado al pueblo chino mucho de ese sentido de la ponderación y la armonía que ha permitido a su cultura perdurar. Con su espléndida afirmación de la autonomía personal, su escepticismo universal y su doctrina de la relatividad de todos los valores, ha contribuido incalculablemente al desarrollo del individualismo y a la insistencia en la tolerancia, que se cuentan entre los componentes más importantes del espíritu chino.

7. El autoritarismo de Hsun Tse

Confucio fue en muchos aspectos un fracasado durante su vida, pero hoy su nombre es conocido en el mundo entero. El filósofo confuciano Hsun Tse tuvo una suerte inversa. En su día fue funcionario del Estado y se le tributaron grandes honores como sabio famoso. Su influencia en la forma finalmente asumida por el confucianismo fue tremenda; Homer H. Dubs le ha llamado con acierto «moldeador del confucianismo antiguo». Sin embargo, entre los confucianos, especialmente durante los últimos mil años, no ha gozado de mucho favor. Fuera de China, incluso aquellos que conocen bien el nombre de Mencio pueden vacilar muy seriamente si se les pregunta quién fue Hsun Tse.

Se ha dicho algunas veces que su falta de celebridad se debe a la circunstancia de que el gran árbitro de la ortodoxia confuciana reciente, Chu Hsi, del siglo XII de nuestra era, condenó a Hsun Tse porque estaba en desacuerdo con la afirmación de Mencio de que la naturaleza humana es buena. Esto es importante, pero no lo explica todo. En medida considerable, Hsun Tse se ganó

él mismo el eclipse último de su reputación en virtud de una peculiar limitación de su propio pensamiento.

No era falta de fuerza intelectual; Hsun Tse fue, sin reparo alguno, uno de los filósofos más brillantes que el mundo ha producido. Pero carecía de fe en la humanidad. Este defecto, como la debilidad fatal del héroe en una tragedia griega, iba a anular con mucho sus mejores empeños. No sólo marchitó su propia fama, sino que en amplia medida contribuyó a imponer al confucianismo de épocas posteriores un rígido uniforme de ortodoxia académica.

Hsun Tse nació sobre el año 300 a. de JC. en el estado noroccidental de Chao. Estudió filosofía en el estado de Ts'i, donde se le veneró como sabio y se le dio un puesto en la corte. En la corte de Ts'i había representantes de muchas filosofías y naturalmente disputaban acerca de sus doctrinas. Tal vez a consecuencia de esto, Hsun Tse se creó enemigos y finalmente tuvo que salir de Ts'i.

Fue nombrado magistrado de un distrito en el estado meridional de Ch'u; según parece fue destituido de este cargo, pero restablecido posteriormente en él. En algún momento volvió de visita a su estado natal de Chao; también hizo un viaje al estado occidental de Ts'in, que pronto iba a desempeñar tan gran papel en la historia de China. Durante el último período de su vida dedicó gran parte de su tiempo a la enseñanza —dos de sus discípulos son famosos en la historia china— y a escribir. A la muerte de su superior fue destituido de su puesto, en el año 237 a. de JC. No sabemos nada más de su vida.

Hay un libro que lleva su nombre, el cual es nuestra principal fuente de conocimiento del filósofo. Se supone que lo escribió él mismo, pero algunas secciones fueron escritas al parecer por sus alumnos. Los seis capítulos finales del libro presentan diferencias considerables con respecto a lo demás, y se ha alegado plausiblemente que dichos capítulos fueron añadidos por confucianos del

período Han. En otros lugares del texto parecen haber sido insertadas interpolaciones más breves.

Uno de los clásicos confucianos más importantes, el *Li King* o *Libro de los Ritos,* contiene largas extensiones de texto que son idénticas a determinadas partes del *Hsun Tse.* No parece subsistir duda alguna de que estos pasajes han sido copiados en el clásico de la obra de nuestro filósofo. De esta forma ha influido grandemente en el confucianismo, aunque no se le cite como autor en el clásico que tan copiosamente le transcribe.

Como filósofo, Hsun Tse es quizá más interesante cuando discute la teoría del lenguaje. Aquí parece singularmente moderno. Trata problemas que todavía hoy inquietan a los filósofos. ¿Qué son las palabras? ¿Qué son los conceptos? ¿Cómo se originan y por qué los humanos difieren tanto acerca de ellos y en el uso que hacen de los mismos? Estos problemas, que nosotros aún no hemos resuelto tenían una gran importancia para Hsun Tse.

Ya hemos visto que en la antigua China había unos filósofos llamados «dialécticos» que exponían proposiciones tales como «un caballo blanco no es un caballo». Otras escuelas empleaban también intrincadas y a veces paradójicas proposiciones en sus esfuerzos por cautivar el intelecto de los hombres. Como confuciano sobresaliente de su época, Hsun Tse tuvo que combatir tales argumentaciones. No se contentó meramente con enfocar estos problemas de modo aislado y fragmentario. Lo que hizo fue investigar la naturaleza misma del lenguaje y establecer reglas para su empleo correcto.

Hsun Tse formuló varias preguntas acerca del lenguaje e intentó contestarlas. Su primera pregunta era: «¿Por qué tienen nombres las cosas?» Su respuesta es, en consecuencia, que los nombres se necesitaban como un medio conveniente para hablar de las cosas y de los hechos y fueron inventados por los hombres para proveer a esta necesidad. Necesitamos los nombres, dice, para hacer posible la distinción de cosas que son simi-

lares y aquellas que son diferentes, y para distinguir las cosas que tienen mayor o menor valor.

No sería muy esclarecedor, por poner un sencillo ejemplo de esto, decir que hay «diez objetos» en un campo. Pero sí se puede emplear nombres para agruparlos por su similitud y diferencia. Diciendo, de este modo, que hay «cinco vacas, tres caballos y dos perros», esto tendría mayor sentido. Se puede, incluso ir más lejos al clasificarlos por su similitud o diferencia, diciendo que hay «dos vacas negras y tres vacas pardas», etcétera.

La siguiente pregunta de Hsun Tse es: «¿En qué se fundan la similitud y la diferencia?» A primera vista, ésta puede parecer una pregunta insólita o incluso una pregunta tonta, pero en realidad es muy profunda. ¿Por qué *son* los perros perros, y los caballos caballos? Platón presumiblemente habría dicho que son tal porque son copias del perro ideal y del caballo ideal, del mismo modo que decía que todas las lanzaderas que se usan para tejer están configuradas con arreglo a «la lanzadera verdadera o ideal», un inmutable modelo metafísico. De igual manera, Platón dice que las camas y las mesas son lo que son porque son copias de la cama ideal y de la mesa ideal. Y las cosas bellas son bellas sólo porque «participan de la belleza absoluta» [1].

Es éste un problema que ha ocupado en medida considerable a los filósofos, especialmente en Occidente. ¿Son perros el «Basset» y el «San Bernardo» porque en algunos aspectos tienen la misma apariencia y se comportan igual, de suerte que por conveniencia los agrupamos bajo el nombre de «perro»? ¿O comparten alguna misteriosa esencia de «canidad» que no puede ser determinada sólo mediante nuestros sentidos?

Dicen los psicólogos que si una persona que nació invidente recobra de pronto el don de la vista, ve en efecto las mismas cosas que vemos todos los demás, pero al principio no significan casi nada para él. Así, un grupo de perros y caballos le parecerá, al principio, una serie de siluetas confusas. Pero después de repetidas ex-

periencias se acostumbrará a ellas y formará un «concepto» de lo que es un perro y otro de lo que es un caballo. Luego, cuando vea otro perro, aunque no sea exactamente igual que los que haya visto antes, su mente de inmediato lo catalogará, y dirá: «Eso es un perro.»

Lo que Hsun Tse tiene que decir sobre este tema es en algunos aspectos bastante similar a los descubrimientos de los psicólogos modernos. «¿En qué se fundan la similitud y la diferencia?», pregunta. Y responde: «En el testimonio de los sentidos.» No se trata aquí de cosas tales como «participación de la belleza absoluta», ni ninguna otra elaboración metafísica. Se considera que las cosas pertenecen a la misma clase, dice Hsun Tse, cuando los sentidos indican que tales cosas corresponden al «objeto mental» que uno ha formado para representar esa clase de cosas. En otras palabras, cuando veo un animal que parece un perro, lo comparo con mi concepto («objeto mental») de un perro, a fin de decidir si es o si no es un perro [2].

Hsun Tse dejó muy bien sentado que no creía que hubiera nada divinamente prescrito en cuanto a los nombres que se da a las cosas.

> «Los nombres —dijo— no son inherentes a los objetos que representan; simplemente los hombres han convenido emplear determinados nombres para designar determinadas cosas. Una vez asentada la convención y establecida la costumbre, se dice que son nombres adecuados... Sin embargo, hay nombres que son inherentemente buenos. A los nombres que son sencillos y directos, fácilmente comprensibles, y que no se prestan a confusión, se les puede llamar con propiedad buenos nombres» [3].

Hsun Tse empleó los diversos principios por él establecidos respecto al lenguaje para analizar y demoler las desconcertantes proposiciones de las filosofías rivales. Hizo una excelente apología del empleo serio y abierto de un lenguaje directo y sin adornos para expresar las ideas. Por desgracia, muchos escritores chinos e incluso confucianos han prestado escasa atención a sus palabras (que en este punto están completamente de acuerdo con las enseñanzas de Confucio). En la literatura china, lo

mismo que en algunas otras, se ha valorado a veces la oscuridad de expresión.

De las doctrinas de Hsun Tse, la más famosa es su aserción de que la naturaleza humana es mala, la cual oponía a la tesis de Mencio de que la naturaleza humana es buena. Es posible que Mencio dedujera en parte su idea de la observación de los dóciles campesinos chinos. A muchos observadores recientes les ha sorprendido la extraordinaria salud moral del pueblo llano en China. Por otra parte, algunos soldados de otras naciones acantonados en China durante la Segunda Guerra Mundial, que fueron víctimas de diversos hurtos en una época de la más deseperada pobreza, concluyeron que en China todo el mundo es deshonesto. Estos juicios presentan cierto paralelismo con los de Mencio y Hsun Tse, que también llegaron a ellos en circunstancias un tanto diferentes.

Con un ritmo creciente, aun desde antes de la época de Confucio, se iba dando en cada generación un mayor grado de movilidad social. En tiempos más antiguos, cuando prevalecía una estratificación social bastante rígida, el hijo de un campesino no habría sido casi nunca otra cosa que campesino; ni siquiera habría soñado con la posibilidad de un cambio. Pero los confucianos habían propugnado la educación general, proclamando que un hombre podía llegar incluso a ser gobernante por obra de su virtud y su sabiduría, sin ser óbice para ello la humildad de su origen. Por lo demás, el viejo orden en que los campesinos eran campesinos, y reverenciaban sumisa y estultamente a los gloriosos aristócratas, había empezado a periclitar ya antes del advenimiento de Confucio. Con el transcurso del tiempo, el favor del pueblo vino a ser un factor en la estabilidad de príncipes y funcionarios en el poder, y hallamos algunos aristócratas que se hacen demagogos, halagando con munificas donaciones a las masas, y obteniendo así la fuerza que les permitía conquistar los tronos de los estados. Al mismo tiempo, algunos plebeyos ascendían a

posiciones de cierto poder, y muchos otros les envidiaban su buena fortuna.

Otro factor que acaso influyera en la opinión de Hsun Tse sobre la naturaleza humana fue el hecho de haber presenciado una considerable variedad de módulos culturales; más que Mencio con toda probabilidad. Su estado natal de Chao recibía gran influencia de los bárbaros nómadas del norte, y había vivido no sólo en el estado relativamente culto de Ts'i sino también en Ch'u, al sur, que tenía sus costumbres propias peculiares. Así, Hsun Tse señala que, aunque los niños de diversas regiones profieren los mismos sonidos al nacer, aprenden a hablar de manera muy diferente por efecto de la educación. Por lo demás, dice, los estados de Lu y de Ts'in tienen costumbres harto contrapuestas.[4] No podía creer, por consiguiente, que los hombres nacieran con una pauta normal y exclusiva de «buena» conducta.

Hsun Tse comienza su famoso capítulo titulado «La naturaleza del hombre es mala» como sigue:

> La naturaleza del hombre es mala; lo que pueda haber de bueno en él es resultado de la formación adquirida. Los hombres nacen con el amor del lucro; si siguen esta tendencia natural se vuelven pendencieros y codiciosos, enteramente desprovistos de cortesía y consideración hacia los demás. Desde su nacimiento les domina la envidia y el aborrecimiento de sus semejantes; si se da rienda suelta a estas pasiones, los hombres se tornan violentos y mezquinos, totalmente faltos de integridad y de buena fe. El ser humano nace dotado de los deseos del oído y de la vista, el amor del sonido y el color; si obra según ellos le dictan, es licencioso y desordenado, y no tiene miramiento para con *li* o la justicia y la moderación *[li,* como se recordará, era el código confuciano del correcto comportamiento].
>
> Es evidente entonces que el transigir con la naturaleza original del hombre y obrar conforme a los dictados del instinto debe llevar a la discordia, la rapacidad y el desorden y hacer retroceder a la humanidad a un estado de violencia. Por esta razón es esencial que los seres humanos sean transformados por los maestros y las leyes, y guiados por *li* y por la justicia; sólo entonces serán corteses y solidarios, y sólo así será posible la pacífica convivencia.
>
> La madera que se alabea debe ser tratada al vapor obligándola a ajustarse a un canto recto, con el fin de ponerla derecha

Una hoja embotada debe ser amolada y aguzada para que corte bien. De modo análogo, la naturaleza humana, puesto que es mala, debe ser trabajada por los maestros y por las leyes con el fin de enderezarla, y debe añadírsele *li* y justicia para que los hombres sean capaces de vivir en paz y concierto. Sin los maestros y las leyes, los hombres son egoístas, aviesos e inicuos. A falta de *li* y de justicia son ingobernables, díscolos y turbulentos.

Antiguamente los reyes-sabios, que sabían esto, instituyeron el *li* y la justicia y promulgaron leyes y normas para domeñar y embellecer las tendencias naturales de los hombres, y hacer que fueran rectos. Los hicieron sumisos y los civilizaron, a fin de que pudieran ser guiados con facilidad. Entonces por vez primera hubo buen gobierno, y armonía con el recto Camino *(tao)*. En la actualidad, los hombres que son transformados por maestros y leyes, que acumulan conocimientos y que obran de acuerdo con *li* y con la justicia, son caballeros. Pero aquellos que dan carta blanca a sus tendencias naturales, y que hallan satisfacción en hacer todo lo que les viene en gana sin consideración por *li* ni por la justicia, son hombres mezquinos. A la luz de estos hechos queda claro que la naturaleza original del hombre es mala, y que se hace bueno tan sólo mediante la educación adquirida.

Dice Mencio que el hecho de que los hombres sean capaces de aprender, demuestra que su naturaleza original es buena. Pero no es éste el caso. Mencio no ha entendido correctamente lo que la naturaleza humana es, ni ha distinguido adecuadamente entre la naturaleza original y el carácetr adquirido. La naturaleza del hombre es aquello con que el Cielo le dota al nacer; no puede aprenderse ni conseguirse mediante el esfuerzo. *Li* y la justicia fueron cerrados por los sabios. Los hombres pueden aprender de *li* y de la justicia mediante el estudio, e incorporarlos a su carácter con el esfuerzo. Lo que no puede ser adquirido por el estudio ni el esfuerzo, sino que es innato en el hombre, es su naturaleza. Pero todo lo que puede ser aprendido y logrado mediante el trabajo es carácter adquirido. Tal es la diferencia entre naturaleza y carácter adquirido.

Es dado, como parte de la naturaleza original del hombre, que el ojo vea y que el oído oiga; estas facultades no son cosas aparte del ojo y del oído mismos. Ni pueden aprenderse las facultades del oído y de la vista. Mencio dice que todos los hombres son por naturaleza buenos, y se hacen malos únicamente porque pierden y destruyen su naturaleza original. En esto, sin embargo, se equivoca. Pues si esto fuera cierto, entonces resultaría [puesto que, en realidad, los hombres *no* nacen buenos] que tan pronto como una persona naciera habría perdido ya la que se supone ser su naturaleza original. A la luz de estos hechos es evidente que la naturaleza original del hombre

es mala, y que se hace bueno únicamente por la educación adquirida.

La idea de que la naturaleza original del hombre es buena debe significar que su carácter, sin ningún cambio desde su estado más primitivo, es admirable y bueno. Si esto fuera cierto, entonces las cualidades de ser admirable y bueno estarían tan indisolublemente vinculadas al carácter y al espíritu de un hombre como las facultades de la vista y del oído están inseparablemente ligadas a ojos y orejas. En realidad, sin embargo, la naturaleza del hombre es tal que cuando tiene hambre quiere comer hasta saciarse, cuando tiene frío desea calentarse y cuando trabaja tiene ganas de descansar. No obstante, vemos a hombres hambrientos que, en presencia de la comida, se refrenan y ceden la prioridad a sus mayores. Vemos a otros que se afanan en la tarea sin descansar, porque trabajan en interés de sus mayores. Estas últimas acciones son contrarias a la naturaleza humana, y violan los deseos instintivos de los hombres, pero concuerdan con el modo de ser de un hijo que ama a sus padres y con los principios de *li* y de la justicia. Según esto, si uno obedece a sus tendencias naturales, no da precedencia alguna a los demás, y si da precedencia a los demás, viola sus tendencias naturales. A la luz de estos hechos es evidente que la naturaleza original del hombre es mala, y que se hace buena únicamente por la educación adquirida [5].

No sólo, según Hsun Tse, son los hombres malos por naturaleza, sino que todos los hombres nacen iguales. El caballero y el hombre común, el más excelso rey-sabio de la historia y el bribón más depravado, comenzaron exactamente al mismo nivel. [6] Todos empiezan igual en capacidad, conocimiento y aptitud; todos de idéntica forma aman los honores y aborrecen el aprobio, aman lo provechoso y aborrecen lo nocivo. [7] El hombre más ordinario del mundo puede llegar a sabio mediante la práctica de la virtud [8].

Pero no puede uno cultivar la virtud si no tiene un maestro que le enseñe. Pues ¿cómo «pueden las bocas y los vientres de los hombres llegar a conocer *li* y la justicia»?, pregunta Hsun Tse. «¿Cómo van a aprender cortesía y modestia y pudor...? La boca simplemente masca con satisfacción, y el estómago en estado lleno se tiene por contento. Y un hombre sin maestro y sin leyes es poco más que boca y estómago» [9].

Sin embargo, es obvio que hay una dificultad. Si uno no puede hacerse virtuoso sin el concurso de un maestro, ¿cómo adquirió el primer maestro su aptitud para enseñar? La enseñanza y sus principios fueron instituidos por los sabios, pero Hsun Tse niega expresamente que los sabios al nacer fueran distintos a otros hombres cualesquiera. El reconoce esta dificultad y trata de resolverla.

«Un impugnador —escribe Hsun Tse— puede preguntar: 'Si la naturaleza original del hombre es mala, ¿entonces cómo pudieron surgir un día *li* y la justicia?'. Mi respuesta es que todo *li* y justicia fueron fruto de la educación adquirida de los sabios, no de la naturaleza original del hombre. El alfarero da forma a la arcilla para hacer un cacharro, pero el cacharro es producto de su habilidad adquirida, no de su naturaleza humana inherente. El carpintero hace una vasija de madera, pero esta vasija no la producen sus aptitudes innatas, sino su educación adquirida. De modo análogo, los sabios eran capaces de producir *li* y justicia, y establecer leyes y normas, sólo como resultado de larga meditación y práctica concienzuda. Siendo así, es evidente que *li*, justicia, leyes y normas fueron creados por la educación adquirida de los sabios, no por la naturaleza original del hombre» [10].

Aquí Hsun Tse admite tácitamente que los sabios, en efecto, se hicieron virtuosos merced a sus propios esfuerzos, sin el concurso de maestros. Al mismo tiempo, sin embargo, niega categóricamente que en su propia época pueda hacerse tal cosa, aun cuando todos los hombres tienen las mismas facultades innatas que los sabios. [11]Aquí nos acercamos a la debilidad constitutiva del pensamiento de Hsun Tse. Sus impugnadores advirtieron sin duda este punto débil y le redarguyeron con el mismo. El intenta contestar como sigue:

Alguno puede que diga: «Los sabios, merced a un persistente esfuerzo, eran capaces de llegar a la sabiduría; entonces ¿por qué no puede todo el mundo hacer lo mismo?». Mi respuesta es que sí puede, pero no lo hace. El hombre trivial puede convertirse en un hombre superior, pero no está dispuesto a ser hombre superior; el hombre superior puede convertirse en un hombre trivial, pero no está dispuesto a ser hombre trivial. Para

el hombre trivial y para el hombre superior no es nunca imposible intercambiar los puestos. Pueden hacerlo, pero en realidad no están dispuestos a ello.

El hombre de la calle puede llegar a ser un Yu [uno de los legendarios emperadores sabios de la antigüedad], pero es improbable que jamás lo quiera. Con todo, el hecho de que en realidad no esté dispuesto a ser un Yu no altera el hecho de que podría convertirse en un Yu... El jornalero, el artesano, el labrador y el comerciante podrían intercambiar sus vocaciones, pero ninguno de ellos está en realidad dispuesto a hacerlo. Vemos, pues, que el tener la posibilidad de hacer algo no significa necesariamente que se esté dispuesto a hacerlo [12].

Esto no es del todo convincente. Sin duda los hombres difieren en su aptitud para imponerse voluntariamente una disciplina, de suerte que, estemos o no de acuerdo con Hsun Tse, hemos de admitir que aquellos que se asemejan a los sabios de quienes habla son pocos. Esta misma diferencia, sin embargo, parece desmentir su aserto de que los hombres son iguales al nacer, tanto en aptitud como en disposición moral. Lo que Hsun Tse creía, al parecer, es que si bien en tiempos hubo hombres capaces de hallar por sí mismos la virtud y la verdad, tales hombres ya no se daban en su época.

El hecho de que en tiempos de Hsun Tse se hallara China en una situación harto desalentadora sirve de mucho para explicar, si no para justificar, su pesimismo. Pero esta creencia de que no sólo la masa, sino todos los hombres son incapaces de pensar por sí mismos acerca de cuestiones fundamentales tiene por efecto no meramente inhibir el progreso moral e intelectual, sino incluso hacer la salud moral e intelectual imposible. Pues el hombre, o la mente, que sigue siempre una pauta trazada por otro, no funciona de una manera normal, y a la larga mostrará síntomas patológicos. Confucio reconocía esto cuando se resistía a sentar ninguna base dogmática de autoridad. Pero no debemos censurar a Hsun Tse demasiado. No son muchos los filósofos, de cualquier época o país, que de verdad han querido que los hombres piensen por cuenta propia, y que lo hayan que-

rido aun cuando los hombres estuvieran en desacuerdo con las ideas por ellos propugnadas.

Teniendo en cuenta la importancia que se ha atribuido al papel del maestro en el confucianismo, es curioso considerar que el propio Confucio no tuvo maestro. Ya en tiempos de Mencio se veneraba al maestro, pero fue Hsun Tse quien lo puso sobre las nubes. Dijo:

> Si un hombre está sin maestro ni preceptos, entonces si es inteligente, será inevitablemente un ladrón; si es valiente, será un bandido; si tiene ingenio, será un perturbador; si es un investigador nato, se interesará sólo por fenómenos extraños; si es un dialéctico, sus argumentos serán absurdos. Pero si tiene un maestro y preceptos, entonces si es inteligente se hará con rapidez un hombre instruido; si es valiente, será en seguida temido y respetado; si tiene ingenio, concluirá con prontitud cualquier cosa que emprenda; si es un investigador nato, rápidamente llevará sus investigaciones a buen fin; si es un dialéctico, resolverá prontamente cualquier problema. Así, un maestro y preceptos son los tesoros más importantes que un hombre puede tener; estar sin maestro y sin preceptos es la mayor de las desdichas. El hombre a quien falta un maestro y preceptos desarrolla al máximo su naturaleza original; el que tiene un maestro y preceptos se interesa sobre todo por el cultivo de sus facultades [13].

El estudio, pues, es el único medio de hacerse uno mejor. El arte del estudio, dice Hsun Tse, debería ocupar la totalidad de la vida de una persona; para llegar al objetivo propuesto, no puede uno detenerse un instante. Estudiar de este modo es ser un hombre; dejarlo es ser como las aves y los brutos [14]. Lo esencial es la aplicación. Unos caballos muy rápidos que pierden el tiempo remoloneando a la vera del camino pueden quedar atrás aventajados por una tortuga coja que se afana «piano, piano» sin parar [15]. El estudio no debe ser superficial; el saber del auténtico caballero entra por sus oídos, penetra su corazón, impregna su cuerpo entero y transparece en cada una de sus acciones [16]. El saber no debe quedarse en el mero conocicmiento, sino debe proseguir hasta ser incorporado a la conducta.

No obstante, el campo de estudio había de ser restringido. Y esta restricción, que ha caracterizado firmemente al confucianismo, ha de serle imputada al propio Confucio, aunque ni por asomo limitó Confucio el área de su interés cognoscitivo tan estrechamente como sus sucesores. Pero el propósito de Confucio era redimir al mundo, e instruir a hombres que pudiesen colaborar en esa redención actuando como funcionarios. Por lo tanto limitaba su educación a lo que estimaba necesario para el cumplimiento de esa tarea; y otro tanto puede decirse de todos los confucianos primitivos. Hsun Tse aclara este punto cuando escribe:

La razón de que se tenga por benemérito al caballero no es que haga con pericia todo lo que el hombre más diestro sabe hacer. La razón de que al caballero se le tenga por docto no es porque sepa todo lo que sabe el hombre docto. Cuando se le tiene por alambicado, esto no quiere decir que sea capaz de sutilizar tan exhaustivamente como los sofistas. Que se le llame investigador no *significa que sea capaz de analizar* exhaustivamente todas las cosas que analiza un investigador. Tiene un límite.

En observar tierras altas y bajas, en juzgar si los campos son pobres o fértiles y en decidir dónde deben sembrarse los diversos granos, el caballero no es tan competente como un labrador. Cuando se trata de entender de géneros y decidir sobre su calidad y su precio, el caballero no puede rivalizar con un comerciante. En cuanto a pericia en el manejo del compás, la escuadra, la plomada y otras herramientas, es menos *hábil* que un artesano. En lo tocante a menospreciar el bien y el mal, la verdad y el error, y manipular estos conceptos de suerte que parezcan invertir sus significados y ponerse mutuamente en entredicho, el caballero no puede competir con Hui Shih y Teng Hsi [estos hombres eran dialécticos].

Sin embargo, si se trata de jerarquizar a los hombres conforme a su virtud; si hay que poner donde les corresponde tanto al digno como al indigno; ...si todas las cosas y acontecimientos han de tatarse convenientemente; si la cháchara de Shen Tse [un filósofo que combinaba las tendencias taoísta y legalista] y de Mo Tse ha de ser reprimida; si no ha de consentirse que Hui Shih y Teng Hsi prosigan con sus argumentos; si la palabra ha de ser siempre concorde con la verdad y los negocios han de ser siempre convenientemente dirigidos: es en todas estas cuestiones donde sobresale el caballero [17].

Las argumentaciones de los dialécticos son estériles, y ni siquiera un sabio podría exponerlas todas; por lo tanto, el caballero no habla acerca de ellas. Nadie, por lo demás, es capaz de explorar la totalidad de lo que hay que saber, y si uno «desea agotar lo inagotable y llegar al cabo de lo ilimitado, entonces aunque se rompa los huesos y destroce los nervios en el empeño hasta el fin de sus días, no lo conseguirá» [18]. Pero si pone a su esfuerzo una meta razonable, esta meta puede ser alcanzada. ¿Qué límite debe poner el hombre prudente a sus investigaciones? Es el conocimiento de los reyes-sabios [19]. Y este conocimiento puede adquirirse, nos dice Hsun Tse, especialmente mediante el estudio de los clásicos.

Este es un término nuevo. Confucio consideraba los libros únicamente una parte del objeto básico de la educación, y Mencio era inequívicamente escéptico aun en lo que se refiere a la autenticidad de algunos libros corrientes en su época. Pero ahora, con Hsun Tse, hallamos el comienzo de esa atribución de valor supremo a ciertos libros que ha caracterizado al confucianismo desde entonces. Cuáles eran exactamente los clásicos a que Hsun Tse se refería es problema tan arduo que no puede resolverse hoy por completo. Nombra determinados libros, pero algunos de ellos al parecer se han perdido, y otros, casi con seguridad, no eran los mismos libros que las obras de igual nombre que ahora tenemos. No está del todo claro si, cuando habla de *li*, se refiere a un libro particular acerca de *li*.

Dice Hsun Tse: «¿Dónde debe comenzar el estudio, y dónde debe terminar? El arte comienza con la recitación de los clásicos, y termina con el aprendizaje de *li*. Su objeto inicial es hacer al docto, y su fin último hacer al sabio» [20]. «La condición requiere estudiar con dedicación exclusiva y aplicación constante... Sólo cuando hay perfección y meticulosidad puede decirse que hay erudición. El caballero sabe que cuando su conocimiento no es completo ni pormenorizado no es apto para ser

calificado de excelente. Por tanto recita repetidamente a fin de penetrar, reflexiona profundamente a fin de comprender, y practica a fin de incorporarlo a su vida» [21].

Aunque Hsun Tse era más explícito aún que Confucio en su actitud contra el privilegio hereditario, no creía que todo el mundo fuera capaz de entender a los clásicos; especialmente decía que estaban más allá de la comprensión del «hombre común» [22]. No obstante, creía que el estudio era la puerta abierta por la cual, si entraban y hacían el esfuerzo, los humildes podían llegar a nobles, los ignorantes hacerse doctos, y los pobres, ricos [23]. Esto en su época era verdad en parte, como algunos aristócratas lamentaban amargamente. Más aún, estas palabras eran proféticas y anunciaban lo que había de venir. Pero Hsun Tse les daba un sentido más alto que el mero afán de allegar poder y riqueza, puntualizando lo que se alcanza mediante el estudio es la cultura y la formación de la personalidad, que es su más auténtica recompensa, junto a lo cual carece de importancia el reconocimiento o la ausencia del mismo. Decía:

> Por eso el verdadero caballero es noble aunque no tenga ningún título; es rico aunque no tenga emolumentos oficiales; es persona de crédito aunque no se vanaglorie; inspira respeto aunque no monte en cólera; se le honra y venera aunque sea pobre y viva retirado; es feliz aunque viva solo...
>
> Por eso se dice que un nombre venerado no se logra con cabildeos, formando camarillas, ni se adquiere con la ostentación, ni se toma por la fuerza. Puede alcanzarse sólo mediante la aplicación en el estudio. Afanarse por él equivale a perderlo, pero si uno renuncia a él viene por sí solo. Si uno es modesto, su fama irá en aumento; si blasona, será en vano.
>
> Por eso el caballero presta atención al desarrollo de sus facultades interiores, pero se anula y se retrae en cuestiones externas; cultiva su virtud y vive modestamente. Así su fama se eleva como el sol y la luna; el mundo entero responde a él como responde a un trueno. Por eso se dice: El caballero, aun en la oscuridad, se le conoce; aunque parezca insignificante, su fama resplandece; no contiende con nadie, y sin embargo lo conquista todo [24].

Este último aserto guarda notable similitud con lo que, según dice el *Lao Tse,* alcanza el sabio taoísta *no* estudiando.

A pesar de su enorme énfasis sobre el estudio, Hsun Tse no era meramente un intelectualista. Reconocía la importancia de los deseos y las emociones y de regularlas con *li.* Estaba de acuerdo con Mencio en que la forma de habérselas con el deseo no es proscribirlo —eso es la muerte—, ni siquiera disminuir los deseos, sino más bien guiarlos por los debidos cauces.

Uno de sus mejores pasajes discurre sobre la importancia de dirigir nuestros deseos hacia las cosas espirituales más que hacia las puramente materiales. Sus palabras merecen consideración hoy día, cuando al mismo tiempo que disfrutamos el más alto nivel de prosperidad material tenemos también, muy probablemente, la más alta incidencia de enfermedades nerviosas y mentales que ha conocido el mundo.

Aquellos que miran a la ligera los principios morales dan siempre enorme importancia a las cosas materiales. Y aquellos que exteriormente dan enorme importancia a las cosas materiales están siempre por dentro llenos de ansiedad. Aquellos que obran sin tener en cuenta los principios morales se encuentran siempre exteriormente en una posición peligrosa. Y tales personas están siempre atemorizadas en su fuero interno.

Cuando hay ansiedad y temor en el corazón, ya puede disponer la boca de exquisitos manjares, que no les encontrará sabor; ya pueden oír los oídos campanas y atabales, que no percibirán la música; ya pueden los ojos contemplar finos bordados, que no verán su dibujo; ya puede uno llevar la ropa más confortable y sentarse en una estera suave y cómoda, que su cuerpo no reparará en ellas. Y aunque se ofrecieran todas las cosas gratas del mundo al que se halla en dicha condición, no hallaría contentamiento. Si alguien le preguntara lo que desea, y le diera cuanto le pidiese, continuaría insatisfecho. Y así, cuando se le ha dado toda cosa placentera, todavía es abundante la aflicción; y cuando se les ha añadido todas las cosas provechosas, aún es plena la desgracia. Tal es la suerte de aquellos que persiguen las cosas materiales.

¿Es la vida el alimento? ¿Son las gachas la longevidad? Queriendo satisfacer sus deseos, lo que los hombres hacen es dar rienda suelta a sus instintos. Deseando dar pábulo a sus naturalezas, lo que hacen es poner sus cuerpos en peligro. Queriendo

solazarse, lo que hacen es violentar sus almas. Con el afán de engrandecer sus reputaciones, lo que hacen es introducir el desorden en su conducta.

Tales personas, aunque estén enfeudadas como nobles o se les llame príncipes, no son diferentes de vulgares ladrones. Pueden viajar en carrozas y llevar gorros de ceremonia, pero no son mejores que los pordioseros. Esto es lo que se llama hacerse uno sirviente de las cosas materiales.

Cuando el espíritu de un hombre se halla en paz y buena ventura, entonces aun las vistas por debajo de lo corriente satisfarán a la mirada; aun los sones por debajo de lo corriente contentarán al oído; arroz ordinario, verduras y sopa bastarán para el paladar; ropa de paño burdo y sandalias hechas de cordel tosco darán comodidad al cuerpo; un chozo de paja, con una estera en el suelo y una banqueta desvencijada en que reclinarse, bastará para guardar las formas.

Un hombre semejante, que carece de todas las cosas hermosas del mundo, es a pesar de todo feliz; aunque no tiene poder ni posición, su nombre se hace conocido. Si fuera designado para regir el imperio, ello significaría mucho para el imperio, pero supondría escasa diferencia en su paz de ánimo y su satisfacción. A esto sí que se le puede llamar dar el peso debido a la propia persona y hacer de las cosas materiales servidoras del hombre [25].

De nuevo aquí es muy notable la semejanza con el taoísmo. Hsun Tse vivió en una época bastante parecida a la nuestra, caracterizada por la relajación moral, guerras frecuentes y una sensación de inminente apocalipsis. Entonces, lo mismo que ahora, los hombres buscaban un medio de librarse de sus temores. El taoísmo brindaba un medio fácil: simplemente sentirse satisfecho. Hsun Tse también ofrecía la satisfacción, pero no la creía fácil de alcanzar. Podía lograrse, sostenía este filósofo, sólo con la educación de los deseos y las emociones por medio de *li* [26].

Li, como se recordará, denotaba originalmente sacrificio, y estaba relacionado con la religión. Hsun Tse eliminó casi por completo el factor religioso, no sólo de su concepción de *li,* sino de todo su pensamiento. Era un racionalista acérrimo. Los espíritus, decía, simplemente los imaginan gentes confundidas; en realidad no los ven. Querer curar el reumatismo a toque de tam-

bor acabará por desgastar el parche del tambor, pero no curará el reumatismo [27]. «Si los hombres hacen rogativas para que llueva, y llueve», pregunta Hsun Tse, «¿por qué sucede esto? No hay ninguna razón», contesta. «Si no hubieran hecho las rogativas habría llovido de todos modos» [28].

Mo Tse, se recordará, había dicho que las buenas cosechas y la prosperidad eran señales de que el Cielo aprobaba la virtud de un buen gobernante, mientras que las catástrofes naturales eran advertencias divinas contra el desgobierno de malos soberanos. Hsun Tse se ríe de tales ideas y dice que no hay razón para temer el desarrollo de los procesos naturales del universo. Hay malos agüeros desde luego, dice, pero en cuanto a éstos analizad el modo en que se lleva el gobierno, ver si goza de la confianza del pueblo, y si el pueblo disfruta de abundancia o se muere de hambre. Son estas cosas, y no la aparición de cometas y los eclipses de Luna, las que deben atraer la inquieta atención de los hombres [29].

Hsun Tse no dice que los hombres no deban sacrificar; el contrario, afirma que la dirección adecuada de las ceremonias de sacrificio es la más alta expresión de cultura. Con todo, el ente al que se ofrenda el sacrificio no tiene, dice, «ni sustancia ni sombra». Se trata de simples ceremonias preciadas por su valor social y que dan cauce a la expresión emotiva de una manera generalmente aceptada y provechosa. El pueblo llano las considera un modo de obsequiar a los espíritus, pero el caballero sabe que en realidad sólo tienen que ver con los vivientes [30].

Hsun Tse no descarta la idea del Cielo, la más alta deidad, pero la define a su manera. El Cielo es sencillamente el orden de la naturaleza; nuestra «Naturaleza» con *N* mayúscula. Pero, lo mismo que el Dios de los deístas, el Cielo tal como Hsun Tse lo concibe no quebranta jamás sus propias leyes para realizar un milagro [31]. El Cielo es el orden de la naturaleza, y uno debe aprender las leyes del Cielo y obrar de conformidad con

ellas. Del modo más literal, el Cielo ayuda a los que a sí mismos se ayudan: a los que viven inteligentemente.

Volviendo, pues, a *li:* Confucio había ampliado este concepto mucho más allá de su sentido religioso original, y Hsun Tse parece ampliarlo todavía más. En cualquier situación imaginable, y sea cual sea su móvil o propósito, la conducta del hombre debe gobernarse por *li;* y si así no lo hace, será mala [32]. Según Hsun Tse, *li* fue inventado por los sabios, pero no es una cosa arbitraria. Hasta las aves y los brutos se duelen de la muerte de un congénere; ¿cuánto más no deberá hacerlo el hombre? [33] *Li* da belleza, interés, ritmo y control a todas las acciones del hombre [34].

En la época de Hsun Tse la estratificación e incluso la organización de la sociedad se había desintegrado en medida considerable. Por eso le preocupaba el hecho de que los hombres codiciaran el poder y los bienes ajenos, y propugnaba *li* como remedio. Escribía:

> Si todos los hombres fueran iguales en poder, el estado no podría ser unificado; si todos estuviesen al mismo nivel, no podría haber gobierno. Desde el momento en que el cielo y la tierra existieron, hubo la distinción de superior e inferior. Cuando el primer rey sabio ocupó el trono había clases.
>
> Dos nobles no pueden servir uno al otro como criados, y dos plebeyos no pueden darse mutuamente órdenes: tal es la ley de la naturaleza. Si todos los hombres fueran iguales en poder y posición, y a todos les gustaran y disgustaran las mismas cosas, como no habría bastante para satisfacer a todos, la consecuencia inevitable sería la lucha. Lo cual traería como resultado el desorden y el empobrecimiento de todos.
>
> Para prevenir tal desorden los antiguos reyes establecieron *li* y la justicia dividiendo al pueblo en las clases de ricos y pobres, nobles y plebeyos, a fin de que todos pudiesen estar bajo control. Esta es la necesidad fundamental en la administración del imperio [35].

Hsun Tse no consideraba esta división en clases fundamentalmente hereditaria. Se debía designar para primer ministro al hombre con la cultura y el carácter idóneos, por muy plebeyo que fuera su origen. Por el contrario, un vástago de la realeza indigno debía ser relega-

do a la condición de plebeyo [36]. El mérito y magnificencia del auténtico caballero exceden a los de un emperador [37].

Las ideas de Hsun Tse sobre el gobierno son esencialmente similares a las de Confucio. El gobierno es para el pueblo, no para el príncipe [38]. Empobrecer al pueblo y maltratar a los doctos es correr al borde del desastre [39]. Ningún príncipe cuyo pueblo no esté en armonía y encariñado con él puede obtener victorias en la guerra [40]. La guerra es un mal, pero los ejércitos son necesarios con fines de policía [41]. La función del príncipe es seleccionar ministros competentes y virtuosos y promoverlos a más altas dignidades sobre la base de su actuación en el gobierno, sin tener en cuenta la relación personal con él y sin favoritismo [42]. Con un príncipe que es malo debería procederse como uno procede con un caballo indómito o como cuida de un niño pequeño [43]. Desobedecer las órdenes del príncipe, a fin de beneficiarle, es una forma de lealtad [44]. Un príncipe virtuoso es invencible; un príncipe malvado deja de ser príncipe y debe ser destronado [45].

Aunque Hsun Tse conocía el taoísmo, no fue muy influido por él. Otra corriente de pensamiento muy difundida en su época hizo en él un impacto más profundo. Era muy común la creencia de que el remedio para los desórdenes de aquellos días estaba en la «disciplina». Y Hsun Tse, aunque se había criado en la tradición confuciana, que tenía por muy importante el consentimiento de los gobernados, creía que sería cosa excelente una mayor disciplina. Sin duda habría tenido dificultades, como funcionario administrativo, que le habrían convencido de que los hombres en general son un atajo de bribones, malos por naturaleza y necesitados de severo control. Los reyes sabios, dice, no discutían doctrinas falaces ni se desvelaban por dar al pueblo las razones de todos sus actos. «Iban delante del pueblo con autoridad, guiándole mediante el Camino, amonestándole repetidamente por medio de sus decretos, instruyéndole con sus proclamas y refrenándole mediante

castigos. Así se hacía volver al pueblo al buen camino como por arte de magia» [46].

Sin embargo, aunque Hsun Tse hablase a veces de esta manera, no se le puede llamar totalitario. Régimen totalitario era el que se estaba desarrollando en el estado extremo-occidental de Fs'in. La filosofía que lo inspiraba, el legalismo, se expondrá en el capítulo siguiente. Hsun Tse no aprobaba todo lo concerniente al mismo; en realidad, condenaba su doctrina básica. Pero a la vez no podía evitar admirar algunos aspectos de este régimen.

Hsun Tse visitó Ts'in, y después todo se le volvía ponderar la estricta disciplina que allí encontró. Nadie se atrevía a hacer nada, decía, salvo lo prescrito para cada cual por el estado. El pueblo tenía «un miedo tremendo de los funcionarios, y era obediente» [47]. Esto queda lejos del estado ideal de Confucio, en el que los hombres cooperarían de un modo absolutamente voluntario.

Los dos alumnos más famosos de Hsun Tse fueron ambos legalistas. Uno de ellos proveyó gran parte de la filosofía que inspiró el gobierno de Ts'in. El otro fue un alto funcionario en Ts'in, y ayudó a dicho estado a imponer un despotismo totalitario en toda China, el año 221 a. de JC. Esto ha tenido mucho que ver con la estimación relativamente baja en que se ha tenido a Hsun Tse en los círculos confucianos.

Pero el verdadero daño que Hsun Tse hizo al confucianismo no fue éste. Estriba más bien en su divergencia (no por primera vez en la historia del confucianismo, pero quizá la que más influencia tuvo) de la disposición del propio Confucio a confiar algo a la inteligencia y la iniciativa de la humanidad en general. Confucio había dicho: «Los hombres pueden engrandecer el Camino, pero el Camino no puede por sí solo engrandecer al hombre» [48]. Pero Hsun Tse no confiaba en la aptitud de los hombres para pensar por sí mismos. Quería sentar la moralidad sobre una base garantizada, obligando a cada generación a seguir ciegamente los clásicos tal como los exponían sus maestros. «No conside-

rar acertadas las normas del maestro de uno, sino preferir las propias», dijo, «es como valerse de un ciego para distinguir los colores ... no hay modo de salir del error y de la confusión» [49]. Así, como ha dicho Dubs, «Hsun Tse convirtió el confucianismo en un sistema autoritario, en el cual toda verdad había de ser deducida de las máximas de los sabios» [50].

Por haber desconfiado de los hombres y por no haber estado dispuesto a arriesgar nada, fue mucho lo que Hsun Tse hizo perder al confucianismo. «El que nada arriesga, nada gana» es tan verdad en filosofía como en los negocios. Hsun Tse, y otros que pensaron como él, condenaron al confucianismo a un grado considerable de esterilidad. Al hacer de él un sistema autoritario, también lo dejaron expuesto al peligro de verse adulterado por quienquiera lograra convencer a los hombres de que poseía autoridad.

Las intenciones de Hsun Tse no podían ser mejores. Precisamente por ser tan buenas —porque, como dirían los taoístas, forzó las cosas demasiado— hizo muchísimo daño. Tal fue la tragedia de uno de los más brillantes espíritus de China.

8. El totalitarismo de los legalistas

Todas las filosofías que hemos considerado hasta aquí, a partir de la de Confucio y pasando por el taoísmo, han tenido un punto en común. Centraron su interés en el lastimoso estado del pueblo de la antigua China, abrumado por la pobreza y la opresión y dilacerado por la guerra. Todas ellas criticaron a los gobernantes, procuraron impedir o mitigar su opresión, sus exacciones, e intentaron poner fin a la guerra.

La filosofía que vamos a comentar ahora también se interesó por las circunstancias históricas y sociales de su tiempo. Le alarmaba, empero, no el hecho de que el pueblo estuviera sometido a un régimen inflexible, sino que algunas veces se mostrara desobediente; no que las gentes fuesen pobres, sino que no trabajaran con suficiente ahínco para enriquecer a sus soberanos; no el hecho de que hubiera guerras, sino que el pueblo careciera de entusiasmo para la guerra. Y abominaba estos hechos, en muy amplia medida, alegando que el pueblo había llegado a tal descontento y perversión por obra de confucianos y moístas.

La filosofía conocida como *legalista* era, en grado considerable, una filosofía contrarrevolucionaria, cuyo empeño se cifraba en defender la autoridad del príncipe contra la creciente insistencia en que el gobierno existe para el pueblo, no para el príncipe, y que todo gobierno que no satisface al pueblo está condenado.

Muchos especialistas han pretendido, y algunos todavía pretenden, que los legalistas no eran en modo alguno contrarevolucionarios. Los propios legalistas se tenían por audaces innovadores que propugnaban una nueva doctrina para una era nueva. Tildaban a confucianos y moístas de tradicionalistas, inmovilistas y retrógrados, aferrados a teorías anticuadas y reacios a las ventajas de la modernización.

Esta cuestión sobre quiénes eran los verdaderos modernos y quiénes los verdaderos reaccionarios se ha visto oscurecida por diversos factores. El propio Confucio tenía cierta tendencia a expresarse como un conservador, aunque su programa era fundamentalmente revolucionario. Los confucianos posteriores se hicieron, o creyeron hacerse, auténticos tradicionalistas, pero su tradicionalismo revestía una forma muy peculiar. La leyenda colmaba el pasado de toda suerte de instituciones y prácticas que en realidad no habían existido nunca en la tierra ni en el mar, pero eran expresión imaginaria de lo que los confucianos creían que debería ser el mundo ideal. Estas leyendas, escritas en libros, eran aceptadas como auténticas, y muchas de ellas pasaron a formar parte de los clásicos. Así los propios confucianos creían estar propugnando el retorno a las prácticas de la antigüedad, cuando de hecho proponían completas innovaciones. Los confucianos estaban, pues, de acuerdo con quienes les tildaban de tradicionalistas, aun cuando esto no fuera verdad.

El confucianismo se oponía al gobierno ejercido por la fuerza antes que por la persuasión. Los legalistas propugnaban un gobierno fuertemente centralizado que ejerciera el poder absoluto mediante la amenaza de duros castigos. Esta política repugnaba no sólo a los confucia-

nos, sino también a los señores feudales subalternos, que habrían perdido su poder e incluso sus tronos bajo un régimen semejante. Con base en la teoría de que aquellos que tienen un enemigo común deben ser amigos, se ha supuesto que los confucianos eran, por principio, partidarios del feudalismo.

Es cierto, por otra parte, que muchos confucianos vivían en dependencia de señores feudales menores, y no hay duda por tanto de que favorecerían sus intereses. Hemos visto que Mencio tenía al feudalismo un cierto apego sentimental. Con todo, no es verdad, como algunas veces se dice, que el confucianismo como filosofía favoreciese la continuidad de la transmisión hereditaria del poder y las posiciones feudales. Bien al contrario, su insistencia en que los cargos públicos debían preveerse tan sólo sobre la base del mérito era francamente opuesta a aquello.

Por otro lado, los legalistas no iban enteramente descaminados en su pretensión de ser innovadores. Muchos de sus métodos eran nuevos. Aspiraban a disolver la familia patriarcal, que era una institución antiquísima. Abogaban por la propiedad privada de la tierra (pero debemos reseñar que también propugnaban un control estatal tan rígido de todas las actividades que al propietario privado sólo le habría quedado una opción mínima en cuanto a lo que le era dado hacer con su tierra). Y también favorecían un sistema de gobierno fuertemente centralizado, que habría de funcionar mediante leyes fijas y rígidas, lo cual no dejaba de ser un concepto nuevo.

El objetivo de los legalistas, empero, no era totalmente nuevo. Postulaban que el príncipe del estado tuviera sobre sus súbditos el mismo género de poder absoluto que cada señor feudal había ejercido en los «venturosos días de antaño», antes de que el pueblo empezara a tener nociones sobre derechos y libertad, o a ser corrompido, cuando los confucianos dieron en hablarle de estas cosas.

En relación con esto es significativo que la práctica efectiva de la teoría legalista se desarrolla principalmente en el estado de Ts'in, situado en la frontera occidental del mundo chino. Leemos que en fecha tan tardía como el año 361 a. de JC., Ts'in era considerado un estado bárbaro por los chinos en general [1]. Repetidamente hallamos referencias de que los conceptos confucianos de *li* y de justicia eran desconocidos en Ts'in.

En el capítulo anterior dejamos reseñado que cuando Hsun Tse visitó Ts'in, algún tiempo después del año 300 a. de JC., contó que había encontrado a su pueblo simple y rústico, temeroso de los funcionarios y muy obediente. En cuanto a los funcionarios, también ellos atendían estrictamente a sus cometidos, yendo de sus casas a sus despachos y de los despachos derechos a casa, pues no tenían intereses personales. Tanto el pueblo como los funcionarios, decía Hsun Tse, eran del «tipo antiguo», no les había entrado ninguna tontería moderna [2]. Evidentemente era éste un pueblo nada difícil de someter a una regimentación totalitaria. En realidad, la regimentación que antiguamente constituyera la regla nunca había sido del todo abandonada.

No sólo el legalismo se practicó principalmente en Ts'in. Los tres legalistas más famosos nacieron, y al parecer pasaron lo más sustancial de su vida, en estados periféricos, lejos de los estados centrales que, según general reconocimiento, constituían la parte más culta y también la más confuciana de China. No es sorprendente, pues, que vieran las cosas desde un ángulo distinto del que los confucianos, e incluso los moístas, las veían.

Hay otra diferencia entre los filósofos confucianos y los legalistas. Confucio se hizo hombre dentro de unas circunstancias de humildad. Se dice que Mencio fue vástago de una familia noble, pero ni siquiera eso está claro; si en verdad lo fue, parece ser que en tiempos del filósofo la familia pasaba por circunstancias de estrechez. En cambio, los dos filósofos legalistas más influyentes fueron miembros de familias que gobernaban de hecho los estados de Wei y de Han, respectivamente,

en vida de los referidos filósofos. Es natural, pues, que argumentaran en favor de los gobernantes y no en favor del pueblo.

Aunque casi todos los críticos convienen en que el punto de vista de los legalistas es, de hecho, el del gobernante, no hemos de suponer que proclaran su política como un sistema de tiranía. Al contrario, nos dicen que son ellos y sólo ellos quienes auténticamente laboran por los intereses del pueblo [3]. Es cierto, dicen, que propugnan un gobierno severo y autoritario; pero es que el gobierno debe ser así para bien del pueblo, lo mismo que los soldados deben morir por el bien común o la carne putrefacta que rodea una herida debe extirparse a fin de curar el mal. El gobernante castiga al pueblo, afirman los legalistas, sólo en beneficio de ese mismo pueblo que recibe el castigo [4].

Aunque los legalistas eran declaradamente críticos y desdeñosos del confucianismo, las dos filosofías tenían no obstante algunos puntos en común. Confucio había deplorado la caótica desorganización de los tiempos tanto como la deploraban los legalistas, y había propugnado la centralización, aunque hubiera condenado el método legalista de conseguirla. Y aunque los legalistas atacaran a Confucio, tenían por su reputación el suficiente respeto como para pretender en algunos de sus libros que se había convertido al legalismo, y aun llegaron al extremo de poner discursos legalistas en su boca [5]. Por lo demás, el pensamiento legalista terminaría por infiltrarse en el confucianismo en un grado considerable, de suerte que hallamos ideas legalistas en algunos de los clásicos confucianos. Hasta en las *Analectas* hay algunos discursos legalistas que se han atribuido a Confucio y han sido insertados en el más sacrosanto de los clásicos confucianos [6].

Hsun Tse constituye una especie de puente entre el confucianismo y el legalismo. Aunque impugnaba las ideas legalistas como tales, su doctrina de que la naturaleza humana es mala y su autoritarismo iban en la di-

rección legalista. Sus dos alumnos más célebres fueron legalistas; uno de ellos, el más eximio legalista de todos.

Mo Tse aborrecía la guerra, mientras que los legalistas se gloriaban en ella. Sin embargo, la doctrina moísta de «identificación con el superior», al sostener que «lo que el superior considera que es justo todos deben considerar que es justo; lo que el superior considera que es injusto todos deben considerar que es injusto», tiene visos incontestables de totalitarismo. Mo Tse también propugnaba un sistema de activistas que «tomaran nota de lo bueno y lo malo» que otros hiciesen en sus grupos e informaran de ello al superior, de un modo que presenta cierta similitud con el sistema de informadores instituido más adelante en Ts'in.

Es con el taoísmo, sin embargo, con el que las afinidades del legalismo son más claras. A primera vista no puede ser más sorprendente, ya que el fin básico del taoísmo, se recordará, era afirmar la autonomía del individuo. Además, los taoístas condenaban severamente la guerra y el gobierno opresor. ¿Cómo, entonces, podía el taoísmo tener ninguna relación con una filosofía que consideraba la guerra el destino natural del hombre y propugnaba un absoluto despotismo totalitario?

Esto es incomprensible a menos que recordemos que el taoísmo tenía dos aspectos, no fáciles de conciliar entre sí. En el segundo aspecto hallamos al sabio taoísta en la empresa de regir el mundo por medio de sus vastos poderes, como los del propio *Tao*. Se nos dice que «vacía las mentes del pueblo y llena sus vientres, debilita sus voluntades y fortalece sus huesos» [7]. El atractivo de tales ideas para los legalistas es obvio. Adoptaron el taoísmo como una especie de fundamento metafísico de su sistema y suprimieron o alteraron oportunamente todo aquello que no convenía a sus propósitos.

Como filosofía, el legalismo es un tanto difícil de abordar. En primer lugar, la denominación «legalismo» (que es una traducción estricta del chino *fa chia*) no es muy adecuada. Los legalistas exaltan la ley, pero sólo como un medio, y no el único, de conseguir sus fines.

Por otra parte, los legalistas no lo eran en el sentido de hallarse principalmente interesados por la letra de la ley y su interpretación. Fung Yu-lan señala muy acertadamente que «es erróneo asociar el pensamiento de la escuela legalista con la jurisprudencia» [8].

Por tales razones, algunos estudiosos de la materia han llegado a hablar de estos filósofos como realistas. Con esto se quiere decir que eran impasibles, «cerebrales», y de este modo realistas. Pero este nombre presenta también sus dificultades. Los legalistas habrían convenido en que eran realistas en efecto, pero ya no es tan seguro que nosotros podamos estar de acuerdo. Ellos veían una parte de la realidad, por supuesto, ¿pero la veían toda? Hay buenas razones, como veremos, para ponerlo en duda.

El término más descriptivo con que podría denominarse a estos filósofos es el de «autoritarios» o, todavía mejor, «totalitarios», puesto que predicaban que todo individuo debe ser obligado a vivir, trabajar, pensar, y —a requerimiento del gobernante— morir, enteramente por y para el estado, sin consideración alguna a su bienestar o deseos individuales. Pero como «totalitario» es una palabra larga y dura, nos ahorraremos una sílaba y respetaremos lo convencional refiriéndonos a ellos como legalistas, y así continuaremos.

Pero no podemos hablar en rigor (aunque es corriente hacerlo) de la «escuela legalista», porque no había ninguna. Esta doctrina, que exalta la autoridad como ninguna otra, fue la única entre las filosofías que no tuvo fundador reconocido. Es significativo que Han Fei Tzu, el más eximio de todos los legalistas, tuvo por maestro no a un legalista, sino a Hsun Tse, un confuciano. Hubo simplemente varios hombres y varios libros que en diferentes formas y en grados variables sostuvieron el género de pensamiento que llamamos «legalismo». Lo que introduce una cierta confusión es que algunos filósofos y algunos libros están clasificados como legalistas por algunos eruditos, pero no por otros. Además, algunos de los libros llamados legalistas son suma-

mente heterogéneos, y contienen algunas partes que no exponen filosofía legalista en absoluto.

Es significativo que la mayor parte de los individuos considerados legalistas fueran funcionarios que ejercían poder administrativo. No puede decirse lo mismo, como se recordará, de Confucio ni de Mencio; aunque los dos desempeñaron cargos oficiales, al parecer sirvieron sólo a título «consultivo». Hsun Tse fue el único, entre los confucianos relevantes, que ejerció funciones de carácter ejecutivo, y en algunos aspectos viró hacia el legalismo.

Es probable que el sujeto más antiguo a quien se ha dado título de legalista sea Kuan Chung, un famoso primer ministro del siglo séptimo antes de JC. No siempre se le ha clasificado como legalista, sin embargo, y la pertinencia de la etiqueta es bastante dudosa; aunque no disponemos de mucha información sobre sus ideas, algunas de ellas tienen un cariz más bien confuciano. Se le ha atribuido la paternidad de un libro conocido por *Kuan Tse,* pero en realidad es una colección de ensayos escritos por autores posteriores. Algunos de ellos son legalistas en el tono, mientras que otros no lo son.

Shen Pu-hai, que murió en 337 a. de JC., fue ministro del estado de Han por espacio de quince años; durante este tiempo, se dice, el estado estuvo bien gobernado y sus ejércitos fueron fuertes. Un libro que llevaba su nombre tuvo considerable influencia en tiempos de Han, pero luego se ha perdido. Este filósofo encarecía la importancia de los métodos administrativos, *shu,* para el gobierno.

Shen Tao vivió por la misma época que Mencio, alrededor del año 300 a. de JC. Nació en Chao, pero ejerció sus cargos en Ts'i; parece probable, no obstante, que no fuera en realidad un ejecutivo. Fue taoísta, amén de legalista, y exaltaba el *shih,* poder y posición, que consideramos luego más por extenso. La obra que se le atribuye está considerada como una falsificación.

La lista de los legalistas y los tenidos por legalistas podría alargarse mucho, pero no serviría de gran cosa. Quizás el más importante —y con mucho el más inte-

resante— de los legalistas primitivos sea Shang Yang (también llamado Wei Yang o Kung-Sun Yang), que murió en 338 a. de JC. Estaba estrechamente emparentado con la casa reinante de otro estado, pero sirvió como funcionario a las órdenes del primer ministro del estado de Wei. Es fama que este primer ministro, sabiéndose enfermo de muerte, pidió a su soberano que designase a Shang Yang sucesor suyo. Si no lo hacía así, advirtió el ministro, debería dar muerte a Shang Yang, pues si se le permitía entrar al servicio de otro estado sería un enemigo peligroso. Pero, según se cuenta, el príncipe de Wei no hizo ni lo uno ni lo otro, cosa que habría efectivamente de lamentar más tarde.

Poco después de esto, supo Shang Yang que el duque del estado occidental de Ts'in estaba buscando hombres capacitados que le ayudasen a fortalecer su estado y aumentar su poderío militar. Shang Yang fue a Ts'in, y pronto halló favor con el duque y le dieron un puesto en el gobierno. Propuso reformas radicales, que fueron impugnadas por otros ministros, pero por último adoptadas. En *las Memorias históricas,* escritas en la dinastía Han, leemos:

> Su decreto ordenaba que el pueblo fuese organizado en grupos de familias, que serían mutuamente responsables de la buena conducta recíproca y compartirían los castigos. Todo el que denunciara a un delincuente recibiría la misma recompensa que si hubiera cortado la cabeza a un soldado enemigo; todo el que diese albergue a un delincuente recibiría el mismo castigo que si hubiera capitulado ante el enemigo. Una familia en la que hubiera dos varones adultos habría de dividirse, o pagar el doble de impuestos. Las hazañas militares habrían de ser premiadas por el soberano con títulos de nobleza, conforme a una escala determinada. Los que contendieran entre sí por desavenencias particulares serían castigados con arreglo a la gravedad de su agresión. Todos, grandes y pequeños, estarían obligados a trabajar en las labores fundamentales de cultivar la tierra y tejer; aquellos que produjeran una cantidad extraordinaria de grano o seda quedarían eventos del trabajo obligatorio. Los que trataran de obtener ganancias mediante las ocupaciones secundarias [comercio y oficios], y los perezosos e indigentes, serían hechos esclavos. Los miembros de la familia reinante serían considerados

como no pertenecientes a la misma siempre que no hicieran gala de mérito militar.

El decreto exponía claramente las diferencias entre altos y bajos, y entre los diversos grados de la jerarquía. También establecía con precisión qué tierras, cuántos criados y criadas y qué vestimentas habían de permitirse a las diversas familias, según su lugar en esta escala. Las personas de mérito habían de ser objeto de grandes honores, pero a los carentes de mérito, aunque fueran ricos, no se les habían de permitir distinciones.

Después de redactado el decreto, Shang Yang no lo hizo público en seguida, temiendo que el pueblo no tuviera confianza en él. Así pues, mandó colocar un poste de diez metros junto a la puerta sur de la capital. Reuniendo al pueblo, dijo que daría diez medidas de oro a quienquiera fuese capaz de llevarlo hasta la puerta norte. El pueblo quedó admirado al oír esto, pero nadie se aventuró a moverlo. Shang Yang entonces dijo: «Daré cincuenta medidas de oro al que sea capaz de llevarlo». Un hombre lo llevó entonces, y Shang Yang inmediatamente le dio cincuenta medidas de oro, demostrando con ello que no practicaba el engaño [9].

La adjudicación de títulos por méritos militares que se menciona pone de relieve el que en realidad era objetivo primordial de aquella reforma. Hemos dicho ya que estaba en marcha una gran contienda entre los diversos estados para lograr el dominio de toda China. Los confucianos decían que dicho dominio debía alcanzarse mediante la virtud. Los legalistas respondían que esto era pura necedad, y que la manera de hacerse con el país era conquistarlo; para llevar esto a cabo, uno tenía primero que hacer el propio estado rico y bien disciplinado y convertir a todos sus súbditos en soldados.

El pueblo de Ts'in encontró demasiado rigurosas las nuevas disposiciones, y las criticó. El príncipe de la corona quebrantó la ley. A fin de dar un ejemplo, Shang Yang castigó al preceptor del príncipe heredero y expuso a la vergüenza pública a su maestro. Después de esto las leyes fueron obedecidas. Algunos entonces elogiaron las leyes; Shang Yang ordenó que a *éstos* se los desterrara por haberse atrevido a mentar siquiera las susodichas leyes. Ts'in llegó a ser un dechado de orden y disciplina.

Si nuestros informes son fidedignos, las reformas de Shang Yang apuntaban a varios fines. Ts'in fue modificado en su estructura, y de un grupo de pequeños territorios feudales pasó a ser un estado fuertemente centralizado con una organización burocrática. Se redujo considerablemente el poder de las familias aristocráticas, y se creó una nueva jerarquía de hombres distinguidos por el mérito militar. Al mismo tiempo, el empleo de armas en bandidaje y en reyertas particulares (es decir, no al servicio del estado) fue penado con severidad. Se intentó asimismo disolver la familia patriarcal, obligando a sus miembros a vivir separados bajo la amenaza de aumento de las tributaciones y también haciendo que los miembros de las familias se espiaran y actuaran como delatores unos contra otros. Se fomentó la agricultura y la producción textil, mientras que el comercio (que se consideraba improductivo) no recibió trato de favor. Se modificó el sistema fiscal y se unificaron pesas y medidas [10].

También se ha dicho que Shang Yang introdujo la propiedad privada de la tierra, en contraste con la situación feudal en la cual aquellos que cultivaban la tierra lo hacían para un señor, quien a su vez la recibía de un soberano o señor absoluto. Este cambio probablemente aconteció en Ts'in; pero según algunos especialistas han sostenido en fecha reciente se trataría de un proceso gradual que se extendió y afectó a toda China, como resultado de la desintegración del sistema feudal.

Shang Yang enriqueció el estado de Ts'in y fortaleció sus ejércitos. En sus fronteras orientales, hacía tiempo que algunos territorios eran objeto de disputa entre Ts'in y Wei. En 341 a. de JC., después de haber sido derrotado Wei por otro estado, Shang Yang lo invadió al frente de un ejército de Ts'in. Se recordará que Wei era el estado donde Shang Yang desempeñó funciones en un principio; por lo tanto conocía personalmente al príncipe que acaudillaba el ejército de Wei contra él. Shang Yang propuso al príncipe se reuniesen ambos y resolvieran sus dificultades como procedía entre viejos

amigos. Aceptó el príncipe, y cayó en una emboscada tendida por Shang Yang. El príncipe fue apresado, su ejército destruido, y Ts'in se quedó con los territorios en litigio.

Como recompensa, a Shang Yang se le dio título de nobleza y un extenso feudo. Pero a pesar de todo, en general no se le apreciaba en Ts'in; se dice, en realidad, que sus severas leyes habíanle hecho tan impopular que no se atrevía a salir sin un pequeño ejército de guarda-espaldas. Cuando el duque reinante de Ts'is murió y fue sucedido por el príncipe a cuyos maestros había castigado Shang Yang, éste tuvo que huir. Al cabo le dieron muerte, según nuestras referencias, haciéndole descuartizar por unos carros.

Hasta nosotros ha llegado una obra titulada *El Libro de Shang,* presuntamente escrito por Shang Yang. Duyvendak, que lo ha estudiado y traducido, no cree, empero, que ni una sola de sus partes fuera escrita por él. Es un compendio de escritos de varios autores legalistas, de considerable valor e interés aun cuando es difícil fecharlos con exactitud [11].

Desde el punto de vista intelectual, el más importante de todos los legalistas es Han Fei Tzu, que murió en 233 a. de JC. Era miembro de la familia reinante del estado de Han, que se extendía al este de Ts'in. Un impedimento en el habla le obligó a recurrir a la escritura como medio de expresión. Hízose estudiante ávido de saber, interesado especialmente en el estudio del derecho y del gobierno. Estaba muy familiarizado con sus predecesores en el desarrollo de la teoría legalista, pero fue alumno del confuciano Hsun Tse. Condiscípulo suyo junto a Hsun Tse fue un tal Li Ssu, hombre de aproximadamente su misma edad, que había iniciado su vida como amanuense del gobierno en el estado meridional de Ch'u. Según es fama, Li Ssu reconoció que él era menos apto que Han Fei Tzu; esto es muy probable, pues en realidad no había entre ellos punto de comparación.

Han Fei Tzu se preocupaba muy en serio por la debilidad de su estado natal, y reiteradamente instó al soberano de Han a fortalecerle. Aunque su programa era un tanto similar al de Shang Yang, Han Fei Tzu tenía sus ideas propias y no seguía sin crítica modelo alguno. No le hicieron el menor caso. Frustrado y exasperado, vertió sus pensamientos en varios largos ensayos. Dos de estas obras vinieron a parar a manos del príncipe de Ts'in, que exclamó: «Ah, si pudiera ver a este hombre y conocerle, ya no me importaría morirme.» Esta oportunidad se presentó en el año 233 a. de JC., cuando a Han Fei Tzu lo mandaron a Ts'in como enviado de Han. Al príncipe de Ts'in le agradó tanto como sus escritos y consideró la posibilidad de ofrecer a Han Fei Tzu un puesto en su gobierno.

El ex condiscípulo de Han Fei Tzu, Li Ssu, llevaba ya en Ts'in unos catorce años y figuraba entre sus ministros. Probablemente le contrarió la perspectiva de tener al brillante Han Fei Tzu como rival, y acaso temiera sinceramente que no fuese a guardar fidelidad a Ts'in. En cualquier caso manifestó que en buena lógica no podía esperarse que Han Fei Tzu colaborase en planes para la conquista de su propio estado, y consiguió que encerrasen al filósofo en prisión. Una vez allí, Li Ssu se las arregló para inducirle a suicidarse [12].

El libro titulado *Han Fei Tzu* nos da la más completa y acabada imagen de la filosofía legalista de que disponemos. Incluye, en una forma cuando menos aproximada a la original, cierto número de ensayos de Han Fei Tzu. Pero no es esto todo lo que contiene. Dichos ensayos están mezclados con una masa ingente de otros escritos legalistas y algún material que ni siquiera es legalista en absoluto. El libro, pues, debe utilizarse con cuidado.

Como los partidarios de otras filosofías, los legalistas tenían su propia versión de la historia, pero en muchos aspectos era notablemente similar incluso a la de sus principales adversarios, los confucianos. Los legalistas no negaban (como podrían haber negado) que los

emperadores sabios Yao y Shun hubieran existido, ni que hicieran abdicación de sus tronos, ni que los hombres fuesen en general virtuosos durante sus reinados. Pero interpretaban de modo distinto estas cosas. Han Fei Tzu escribió:

En la antigüedad los hombres no cultivaban la tierra, sino que les bastaba con recolectar su alimento de las plantas y los árboles. Las mujeres no tejían, porque las pieles de aves y animales eran suficiente como vestido. Sin trabajar disfrutaban de abundancia, porque eran pocas las personas y sobrados los bienes. Así no había discordia. No se empleaban ni pródigas recompensas ni severos castigos, y no obstante el pueblo se mantenía por sí mismo en orden. Ahora, en cambio, una familia con cinco hijos no se considera numerosa, y cada uno de ellos tiene cinco más. Así un abuelo que todavía vive se encuentra con veinticinco nietos. Por esta razón las subsistencias andan escasas, y los consumidores son muchos, de suerte que aunque trabajen duramente no consiguen salir de la pobreza. Por lo tanto contienden unos contra otros. Aunque se doblaran los premios y se multiplicaran los castigos, sería imposible librarse del desorden.

Cuando Yao regía el imperio, vivía en una choza de paja sin cortar, con vigas de roble entero en la techumbre. Comía gachas de mijo sin cerner y sopa hecha sólo de verduras. En invierno su atuendo era de piel de venado; en verano, de paño burdo. Su vestido y alimento no eran mejores que los de un portero. Cuando Yao era emperador daba ejemplo al pueblo cultivando personalmente la tierra. Tenía los muslos enjutos a causa del trabajo, y se le pelaba el vello de las espinillas. Ningún esclavo trabajaba más duramente de lo que él trabajaba.

A la luz de lo que antecede, es evidente que aquellos que abdicaron el trono en la antigüedad renunciaban tan sólo a la vida de un portero, y dejaban las faenas de un esclavo. Su conducta mal puede considerarse digna de tan inmoderadas alabanzas. Hoy día, sin embargo, un mero magistrado de distrito amasa tanta riqueza que durante muchas generaciones después de su muerte sus descendientes pueden mantener carrozas. Por esta razón se estiman tanto dichos cargos. Así se explica perfectamente que en la antigüedad los emperadores abdicaran tan a la ligera del trono, mientras que hoy hasta los magistrados de distrito se aferran a sus empleos. Es sencillamente una cuestión del cambio en valor experimentado por tales cargos públicos [13].

En tiempos antiguos, nos dice Han Fei Tzu, los hombres podían permitirse ser buenos y corteses, porque

no eran demasiados en número. En la antigüedad, por lo tanto, era provechoso para los gobernantes el ser benévolos y justos, y en aquellos días uno podía esperar llegar a ser rey por este método [14].

En cierto aspecto criticaba Han Fei Tzu severamente a los príncipes a quienes los confucianos idolatraban; los acusaba, en realidad, de corromper el mundo. Yao y Shun, al ceder sus tronos a plebeyos, habían tratado a unos vasallos como a príncipes. Los fundadores de las dinastías Shang y Chou, a quien los confucianos ensalzaban por haber cumplido la divina misión de librar al pueblo de la tiranía, lo que en verdad hicieron fue asesinar sin más a sus soberanos. De este modo socavaron el respeto a la autoridad constituida [15]. Vemos aquí claramente a Han Fei Tzu el príncipe, alarmado ante los ataques perpetrados contra el prestigio de la clase a que él pertenecía.

Aun en la antigüedad, dice Han Fei Tzu, fueron necesarios diferentes métodos en diferentes períodos: ¿cuánto más no será esto aplicable cuando los tiempos han cambiado radicalmente? Cuenta la historia de un labriego que, como viera una vez quedar atontada una liebre que en su ciega carera se dio de cabeza contra un árbol, pasó el resto de su vida esperando detrás del mismo árbol en la confianza de que más liebres hicieran lo mismo. Esto, dice, es lo que hacen los confucianos que esperan el retorno de las condiciones de la antigüedad [16].

En cuanto al desorden del mundo, Han Fei Tzu culpa en medida considerable a esos «intelectuales inútiles» que difaman a sus gobernantes ensalzando la antigüedad y malgastan el tiempo en peroraciones inútiles [17] Cuanto mayor sea el número de ciudadanos que estudian, menos habrá que producir alimentos, fortalecer el estado y enriquecer al príncipe. Incluso el estudio del arte de la guerra es nocivo, sostiene Han Fei Tzu. Cuanto más numerosos sean aquellos que estudian estrategia, menos serán los soldados que puedan mandarse a la línea de combate [18].

Así pues, a los estudiosos se les debiera castigar, declara; se les debiera obligar a que dejasen su nociva vocación y adoptasen un trabajo útil. Pero en vez de hacer esto, se lamenta, los príncipes rivalizan en tributar honores a tales individuos, y esto naturalmente induce a otros a emularles. Cuando es posible hacerse rico y poderoso simplemente estudiando, sin tener que emprender trabajo ni correr peligro alguno, ¿quién no va a hacerse estudiante? Así es como los hombres se apartan cada día más de las actividades productivas, debilitando el estado y la economía y siendo causa de aflicción general. Además, advierte Han Fei Tzu, los príncipes que honran a doctos y virtuosos, aunque sean de origen plebeyo, están en realidad socavando el prestigio de su propia clase y poniendo así en peligro sus propias posiciones [19]. Llega al extremo de denunciar categóricamente la literatura, declarando: «En el estado de un príncipe inteligente no hay libros, sino que las leyes sirven como enseñanza. No hay máximas de reyes antiguos; los funcionarios actúan como maestros» [20].

Han Fey Tzu clasifica frecuentemente en sus denuncias a los moístas junto a los confucianos. También condena, como corruptores de la época, a los charlatanes vanos, facinerosos, comerciantes y artesanos que obtienen grandes beneficios a expensas de los labradores, y a los funcionarios públicos que prevarican en provecho propio [21].

El concepto legalista de la naturaleza humana era muy distinto del de los confucianos. Mencio, como hemos visto, decía que la naturaleza del hombre es buena, mientras que Hsun Tse afirmaba que es mala. Pero, aunque Hsun Tse creyera que todos los hombres nacen «egoístas, viciosos y arbitrarios», también creía que con la enseñanza se puede hacer de ellos unos seres enteramente virtuosos y dignos de confianza. En nuestra exposición acerca de Hsun Tse hemos anotado que esta transformación es un tanto misteriosa, puesto que los maestros son a su vez humanos y por lo tanto origi-

nalmente malos, y Hsun Tse descarta expresamente la intervención de ningún agente extrahumano.

Hsun Tse, como la mayoría de los legalistas, fue un funcionario ejecutivo práctico, y probablemente pasó parte del tiempo como una especie de oficial de policía superior. Hay policías que tienen una opinión optimista de la naturaleza humana, pero son raros; su experiencia les lleva a mirar con ojos escépticos a la humanidad en general. Hsun Tse era escéptico, mas como confuciano halló una fórmula para resolver la dificultad, no sin cierto sacrificio de la lógica. Su discípulo Han Fei Tzu era, a este respecto, de una lógica inconmovible. Lo mismo que los demás legalistas, aceptaba el principio de que los hombres son egoístas y no trató de mitigarlo en modo alguno. Decía:

> El imperio sólo puede ser gobernado valiéndose de la naturaleza humana. Los hombres tienen preferencias y aversiones; de esta suerte se les puede controlar por medio de premios y castigos. Sobre esta base pueden ponerse en vigor prohibiciones y preceptos, y establecerse un sistema completo de gobierno. El príncipe no tiene más que asir con firmeza estas palancas [premios y castigos], para mantener su supremacía... Estas palancas son el poder de vida y muerte. La fuerza es el principio que mantiene en sujeción a las masas [22].

Incluso dentro de la familia, creía Han Fei Tzu, el egoísmo es la norma.

> «Cuando nace un varón —escribió— el padre y la madre se felicitan mutuamente, pero si nace una hembra la sacrifican sin piedad... La razón de esta diferencia de trato es que los padres piensan en su ulterior conveniencia y calculan lo que a la postre les acarreará algún provecho. Así, hasta la actitud de los padres respecto a los hijos está estigmatizada por el cálculo de ganancia. ¿Cuánto más no será éste el caso en las relaciones no caracterizadas por el afecto que existe entre padres e hijos?» [23].

Si la naturaleza humana es de esta laya, en la esfera de la acción política será sin duda estúpido y peligroso confiar en virtudes tales como la gratitud y la lealtad. Han Fei Tzu asevera, en efecto, que súbditos y ministros son de tal condición que todos ellos, sin excepción,

asesinarán a sus superiores y los suplantarán en el disfrute de su poder y riqueza, si encuentran la manera de hacerlo con impunidad. Sólo una severa vigilancia por parte del soberano y la estricta represión de tales tendencias, que Han Fei Tzu asegura están presentes aun en sus más fiables consejeros, hará posible que el príncipe conserve su posición o incluso su vida [24].

Esta psicología legalista se parece mucho al análisis que un domador de leones y tigres pudiera hacer de estos animales. Se dice (el autor de este libro no posee conocimiento directo del arte de domar leones) que los grandes felinos no pueden en realidad ser domesticados sino que debe uno mirarlos siempre con recelo y controlarlos por medio de premios y castigos. Tal es la técnica legalista con los seres humanos. ¿Son válidos dicho análisis y dicha técnica?

Indudablemente es cierto que, si el interés personal se entiende en los términos más latos, todo el mundo obra por interés personal. Conocí una vez a una mujer que decía que ella jamás haría nada malo porque quería ir al cielo. Otros evitan actuar contra las normas de la ética porque aprecian el respeto de quienes les rodean más de lo que podrían ganar con tal acción. Algunas gentes harán lo que estiman justo aun cuando ninguna otra persona sepa nunca de sus acciones, porque aprecian el respeto de sí mismas; tales personas a veces dicen: «No podría dormir por la noche si hiciera eso.»

Todas estas motivaciones éticas pueden interpretarse en términos de interés personal, pero en estos casos el referido interés ha venido a calcularse de formas especiales y complejas. Los que estudian psicología animal reconocen que factores tales como los reflejos condicionados y los estímulos equivalentes no simplifican, ni siquiera en los animales, los procesos psicológicos. Los de los seres humanos son mucho más complejos.

La crítica confuciana de la psicología legalista sería, por tanto, que es sobremanera simple. No toma en consideración lo que todo confuciano ponderaba con insistencia: el tremendo poder de la educación para trans-

formar y socializar a los seres humanos. Tampoco reconoce que, si bien es absolutamente cierto que a los hombres los mueve el deseo, pueden desear toda clase de cosas. Pueden desear que se confíe en ellos, por ejemplo, aún más de lo que desean el dinero. Así, dirían los confucianos, un gobernante sincero que hace sentir a sus subordinados que depende de ellos puede ser servido más lealmente que un gobernante mucho más listo que emplea sólo la promesa de grandes premios y la amenaza de horrendos castigos para conseguir sus fines.

La teoría legalista enumeraba tres cosas que el príncipe debía emplear a fin de gobernar adecuadamente el mundo. Una era *shih,* que significa poder y posición. La segunda era *shu,* los métodos. La tercera era *fa,* la ley. Algunos legalistas ponían especial acento en una de éstas, y otros en otra.

La importancia de *shih,* poder y posición, se demostraba haciendo ver que ni siquiera los emperadores sabios fueron capaces de hacer que el pueblo les obedeciera hasta el momento en que ocuparon el trono, mientras que incluso los gobernantes más indignos habían conseguido la obediencia. De acuerdo, se concluía, que ni la virtud ni el saber sirven de nada comparados con el poder y la posición.

En su insistencia de que la dirección del gobierno requiere técnicas administrativas, *shu,* los legalistas pisaban su terreno más firme frente a los confucianos. Aunque Confucio había insistido en que el mero saber no era de ningún valor a menos que su poseedor supiera emplearlo en la adecuada dirección del gobierno, había puesto el énfasis primordial en la virtud como requisito básico para un buen ejecutivo. Los confucianos habían preservado la letra de su enseñanza pero olvidado mucho de su espíritu, hasta que terminaron por insistir en que lo único que un gobernante necesitaba era virtud y cierto conocimiento de determinados libros clásicos. Pero a medida que los estados hacíanse mayores y más centralizados y la actividad económica ganaba en complejidad, la administración del gobierno fue exigiendo cada vez más

unas aptitudes y unos conocimientos técnicos específicos. Los legalistas reconocieron esto, y esa es probablemente la razón principal de que el gobierno chino siguiera estando fuertemente influido por el legalismo mucho tiempo después de que el legalismo hubiera dejado virtualmente de existir como filosofía en actividad.

En relación con el tercer punto, la ley, no era menos marcada la diferencia entre legalistas y confucianos. En esto la posición confuciana se desarrolló sin duda a partir de la situación que había existido bajo el feudalismo, en la que el propietario de las tierras ejercía sobre los campesinos de su dominio una autoridad legal casi sin restricciones. Si era opresor, evidentemente sería de desear que su autoridad fuese limitada por un código legal específico. Pero si era bueno y virtuoso, un hombre semejante, árbitro del bienestar de un pequeño grupo humano a cuyos miembros conocía personalmente, podría administrar justicia con más acierto y eficacia si se le permitía hacerse cargo plenamente de todas las circunstancias especiales y pronunciar el veredicto sobre la base de su personal buen sentido, limitado únicamente por la costumbre. Tal es la idea del procedimiento legal adoptada regularmente por los confucianos. Han tendido, pues, a poner la administración de justicia en manos de hombres buenos y virtuosos antes que a limitar su administración mediante códigos de leyes.

Cuando las unidades políticas se hicieron más extensas, los funcionarios no conocían ya de hecho a todos cuantos se hallaban bajo su jurisdicción, y la existencia de códigos legales llegó a ser una necesidad. Los confucianos aceptaron esto a regañadientes, pero siguieron poniendo el énfasis básico en la gobernación mediante los hombres antes que mediante las leyes.

Los tribunales chinos, hasta el final de la dinastía manchú, funcionaban de un modo muy diferente a los nuestros. Un juicio no era una controversia entre juristas de la acusación y la defensa, arbitrados por un juez que pronunciaba su veredicto con arreglo al código. En teoría, era una investigación de las circunstancias del

caso por parte del tribunal, con inclusión de todos los atenuantes y agravantes, seguida de un veredicto pronunciado a tenor de la ley, la costumbre y todas las circunstancias. Si este sistema parece totalmente distinto del nuestro, no estará de más recordar que muchos de nuestros tribunales occidentales han incorporado en fecha reciente a su personal unos oficiales de examen cuya función es precisamente analizar todas las circunstancias del caso y recomendar se actúe de acuerdo con ellas. Esto es aclamado como un gran adelanto moderno.

Se ha alegado frecuentemente que los tribunales tradicionales chinos eran incompetentes y corruptos. Pero el distinguido jurista francés Jean Escarra, que dedicó algunos años al estudio del sistema legal chino, pone en tela de juicio dicha imputación. En algunos casos, dice, se basa en el hecho de que los tribunales chinos han puesto la equidad y la justicia social sobre la letra de la ley. A su entender, el sistema jurídico tradicional chino (que es básicamente confuciano) merece «más admiración que crítica» [25].

Hsun Tse, como podíamos esperar, tiene más cosas positivas que decir de la ley que otros confucianos de la primera época. Pero hasta Hsun Tse pone de relieve que las leyes no pueden hacerse cumplir ellas mismas, y afirma que son en sí mucho menos importantes que los hombres buenos necesarios para administrarlas. Además, dice, si no se examinaran cuidadosamente todas las circunstancias de los casos particulares, entonces «aquellos casos no previstos por la ley se tratarán sin duda erróneamente» [26].

La concepción legalista de la ley era en algunos aspectos mucho más similar a la de Occidente que la confuciana, pero su objetivo era muy distinto de lo que corrientemente tenemos por objetivo de la ley. Para nosotros «las garantías de la ley» significan protección para el individuo contra las exacciones ilimitadas del gobierno. Los legalistas, en cambio, consideraban la ley un instrumento para el completo control de todos los ciudadanos por parte del gobierno. Querían leyes concretas,

claramente expuestas y conocidas por todos. Esto, en efecto, constituía la promulgación de un exacto catálogo de premios y castigos, de suerte que los ciudadanos supieran con precisión lo que les ocurriría si hacían esto o lo otro. «Los premios», escribía Han Fei Tzu, «deben ser generosos y seguros, a fin de que el pueblo los comprenda. Por lo tanto el príncipe debe recompensar sin cicatería, y castigar sin piedad» [27].

Se dice que la ley de Shang Yang disponía que a todo aquel que arrojara cenizas en la calle se le cortara la mano. Se le atribuyen las siguientes palabras: «Las faltas pequeñas deben castigarse severamente; así, si las faltas pequeñas se inhiben, no aparecerán los grandes delitos. A esto se le llama usar del castigo para desterrar el castigo.» [28] Si ello puede parecer un poco duro para el individuo que pierde la mano, hemos de recordar que, como nos dice Han Fei Tzu, los premios y los castigos no se instituyen fundamentalmente en interés del individuo a quien se aplican sino que su fin es tener un efecto de ejemplaridad sobre el pueblo entero [29].

Por medio de la ley y las otras técnicas del legalismo, el gobernante inteligente obliga a los hombres a obrar como deben; no confía absolutamente para nada, dice Han Fei Tzu, en la virtud espontánea de los individuos, que es accidental y poco de fiar. Tampoco un gobernante como éste actúa él mismo del modo que los doctos llaman «virtuoso», siendo bueno con el pueblo y socorriéndole en la adversidad. Ayudar al pobre prestándole un auxilio derivado de los impuestos que se hacen pagar al rico es meramente penar la industria y el desarrollo, y fomentar el despilfarro y la pereza [30]. Dice Han Fei Tzu:

> En una casa gobernada con rigor no hay esclavos desobedientes, pero una madre mimadora tendrá con seguridad un hijo malcriado. Por esto sé que sólo el poder que inspira un temor reverente puede suprimir la violencia, mientras que la bondad y la magnanimidad no tienen medio posible de disuadir al revoltoso. El sabio que gobierna un estado no confía en que los hombres hagan el bien por sí mismos; hace que les sea imposible obrar el mal. En todo un estado no podría uno encontrar diez hombres en quien poder confiar que hicieran el bien por

sí mismos, pero no obstante, si hace uno imposible que la gente obre mal puede ser mantenido en orden el estado entero. Un gobernante debe preocuparse por la mayoría, sin tener en cuenta unos pocos individuos aislados. Por eso no toma en consideración la virtud; se interesa más bien por la ley [31].

Es un error, por lo tanto, comparar un gobernante con un padre; el gobernante no siente afecto por su pueblo (o al menos no debe sentirlo). Se cuenta el caso de un duque de Ts'in que, al recobrarse de una enfermedad, supo que algunos de entre su pueblo habían sacrificado un buey en aras de su recuperación. Inmediatamente los castigó, porque el amor entre príncipe y súbdito echaría a perder el gobierno y por lo tanto debe cortarse en flor [32].

Tampoco debe permitirse el príncipe la menor veleidad afectuosa ni siquiera con sus ministros más íntimos. Cuanto más aptos sean, más probable es que lo asesinen. Deben poseer capacidad para cumplir sus cometidos, y se les debe dar elevado rango y generosos emolumentos, pero no se les debe dar poder ni influencia, y el príncipe no debe prestar demasiada atención a su consejo [33]. Los ministros no deben ser demasiado inteligentes, pues en ese caso engañarán al príncipe; no deben ser intachables, pues los hombres intachables por lo general son estúpidos. Es totalmente innecesario buscar hombres virtuosos y honrados como funcionarios, y de todos modos no podrían encontrarse bastantes hombres de esa clase para proveer al gobierno. Si el príncipe simplemente hace la ley uniforme y los amedrenta con su poder, no se atreverán a perpetrar felonías, por mucho que lo deseen [34].

El poder, la fuerza, es lo único que cuenta, decía Han Fei Tzu [35]. Lo que a él le interesaba era hacer al príncipe rico y poderoso para la guerra. *El Libro de Shang* lamentaba el hecho de que al pueblo le disgustara la guerra, pero proponía un remedio práctico: haced tan dura la vida ordinaria del pueblo que acoja la guerra como un alivio [36]. Si analizamos la historia, hallamos juntos con tanta frecuencia la guerra y el totalitarismo que mal puede considerarse accidental su asociación. Raramente parece prosperar el totalitarismo si no es durante la guerra

y bajo la amenaza de la guerra. Si estas condiciones no existen, los estados totalitarios suelen crearlas artificialmente para poder sobrevivir.

En el estado de Ts'in, después de que Li Ssu provocara la muerte de Han Fei Tzu, hizo empleo constante de las ideas de su ex condiscípulo. Hacía tiempo ya que Ts'in venía fortaleciendo su poder, y el resto de China contemplaba su ascenso con fascinación y con horror. En una serie de acontecimientos que recuerdan los de nuestro propio siglo veinte, los demás estados formaron una alianza que se mantuvo firme durante algún tiempo, pero que Ts'in consiguió desbaratar mediante una diversidad de procedimientos.

En las *Memorias históricas* se dice que el soberano de Ts'in, siguiendo el consejo de Li Ssu, «envió en secreto agentes bien provistos de oro y piedras preciosas, que habían de emplear para persuadir a los diversos señores feudales, induciéndolos a aliarse con Ts'in. Compraron así la adhesión de aquellos príncipes y estadistas que se dejaron sobornar. Los que no pudieron ser sobornados fueron derribados por la espada del asesino. Así dividieron a los príncipes y a sus súbditos. Una vez que estos conspiradores hubieron hecho su trabajo, el rey de Ts'in mandó a sus excelentes generales a recoger la cosecha» [37].

Ts'in logró el dominio de China mediante una serie de conquistas que aun a la luz de criterios modernos parecen harto sangrientas. En una ocasión, se dice, cuatrocientos mil soldados que se habían rendido a Ts'in fueron exterminados en bloque. Sin duda la cifra es exagerada; pero por mucho que uno quiera recortarla sigue siendo enorme. Se perdió un número elevadísimo de vidas, pero finalmente, en el año 221 a. de JC., toda China se hallaba sometida al soberano de Ts'in, que asumió el título de emperador.

En toda China el pueblo lanzó un suspiro de alivio. Hacía siglos que no cotnrolaba la totalidad de China un soberano único y fuerte, e imponía la paz. El emperador adoptó como título simplemente la denominación de

«Primer Emperador» y dispuso que sus descendientes se llamaran «Segundo Emperador», «Tercer Emperador» y así sucesivamente hasta diez mil. Era el iniciador, como proclamaba en una inscripción que mandó erigir, de una era nueva.

Con su primer ministro legalista, Li Ssu, acometió la empresa de crear un mundo feliz, nuevo y sin precedentes. Nos dice la historia que «se unificaron leyes y reglamentos, uniformáronse pesos y medidas, se igualaron las dimensiones de todos los vehículos, y los caracteres de la escritura fueron también uniformados» [38]. A fin de que la paz no pudiera ser perturbada, se recogieron y retiraron las armas por todo el imperio. Ciento veinte mil familias ricas e influyentes fueron obligadas a trasladar su residencia a las inmediaciones de la capital, donde sería fácil impedirles que alteraran el orden. En vez del antiguo sistema feudal, China fue dividida en cierto número de distritos administrativos, al frente de cada uno de los cuales estaba un funcionario del emperador, logrando de este modo un gobierno centralizado.

Tales cambios no habrían podido efectuarse rápidamente sin el sistema legalista de gobierno autocrático y severos castigos infligidos a quienes desafiaban los decretos del príncipe o quebrantaban las leyes. El gobierno era tiránico, pero alcanzaba sus objetivos. Había por lo menos dos dificultades, sin embargo.

Los estados totalitarios por lo general se resienten del hecho de que, puesto que no se permite a nadie una plena iniciativa más que al dictador, todos los asuntos públicos tienen que esperar su decisión. El Primer Emperador trabajaba hasta hora muy avanzada todas las noches, pero a duras penas podía despachar todos los documentos que requerían su atención personal. Murió a la edad de cincuenta años, probablemente consumido por exceso de trabajo.

Por otra parte, nadie, absolutamente nadie, apreciaba las ventajas del nuevo régimen. Muchos intelectuales especializados en el estudio del pretérito no miraban con agrado la eliminación sistemática de todo lo precedente.

Algunos fueron ejecutados porque se sospechaba que habían criticado personalmente al Primer Emperador. Otros con toda probabilidad criticaron al régimen, de suerte que Li Ssu les acusó de «difundir la duda y el desorden entre el pueblo». Se decretó que todos los libros en circulación pública, excepto los de medicina, adivinación y agricultura, fueran quemados, y que todas aquellas personas que osasen citar a los clásicos confucianos con el fin de criticar al gobierno fueran ejecutadas.

La multiplicación de castigos no siempre tuvo el efecto que los legalistas habían esperado. Era muy fácil hacerse reo de la pena de muerte, de manera totalmente accidental y con la más obsecuente de las intenciones. Puesto que según los principios legalistas no había posibilidad de clemencia por muy atenuantes que fuesen las circunstancias, aquellos infractores que podían hacerlo era natural que huyesen a las montañas. Se les unieron todos aquellos que no deseaban vivir bajo una dictadura totalitaria y tenían valor suficiente para echarse al monte. De esta suerte llegaron a vivir como proscritos muchos hombres, en bandas de dimensiones muy considerables. Pese a todas las iras del Primer Emperador, sus ejércitos tuvieron al parecer muy poco éxito en la persecución de estos escurridizos enemigos.

Once años después de haber consolidado el mundo chino, el Primer Emperador falleció. Li Ssu conspiró con un eunuco para eliminar al primogénito del Primer Emperador (de quien se dice había favorecido a los confucianos) e hicieron emperador a un alfeñique en su lugar. Dos años después el eunuco sería la causa de la ejecución de Li Ssu.

Entretanto la dinastía, fundada para que durase diez mil generaciones, había venido derrumbándose como un castillo de naipes. Un campesino había enarbolado la bandera de la rebelión. Inmediatamente confucianos, moístas y hombres de todas clases que odiaban la casa de Ts'in se acogieron en masa a su bandera. Pocos meses después caía en la lucha; con él sucumbió asimismo el heredero directo de Confucio en la octava generación, que había

sido uno de sus más íntimos consejeros. Pero esto no detuvo la insurrección, que se extendía como reguero de pólvora.

Allá para el año 207 a. de JC. la casa de Ts'in no era más que un execrado recuerdo. El hijo de un labrador, que se había hecho bandolero tras violar involuntariamente una de las leyes de Ts'in, y que después fue general en la revolución, fundó la dinastía Han. En tanto que la filosofía oficial del estado chino, el legalismo, había muerto.

9. Los eclécticos de Han

En Occidente no concebimos por lo general el gobierno y la filosofía como entidades estrechamente relacionadas. En China en cambio han estado casi siempre vinculados de forma muy íntima. La mayor parte de los filósofos hasta aquí considerados desempeñaron cargos de una clase o de otra en el gobierno, y los que no lo hicieron mostráronse muy interesados por la forma en que el gobierno se dirigía. La conexión entre gobierno y filosofía se hizo especialmente manifiesta en los últimos siglos antes de la Era Cristiana.

En 213 a. de JC., bajo la efímera dinastía Ts'in, casi toda la literatura filosófica fue proscrita, y los debates sobre los clásicos que habían estado particularmente en boga entre los confucianos se prohibieron. El legalismo se hallaba en el poder. Pocos años más tarde, tras la fundación de la dinastía Han, la situación en cuanto a la filosofía cambiaba rápidamente. Cuando llegamos a la época del emperador Wu, que reinó de 140 a 87 a. de JC., los estudiantes de textos legalistas fueron eliminados de los puestos oficiales, se fundó una universidad imperial

para el estudio de los clásicos confucianos y se obtuvieron avances considerables en el mejoramiento del sistema de exámenes. Desde aquella época, una amplia proporción de funcionarios chinos han sido designados normalmente sobre la base de exámenes en los clásicos confucianos.

Así, en el transcurso de menos de un siglo, se efectuó un giro completo desde la situación imperante bajo Ts'in, en la cual el legalismo era la doctrina oficialmente sancionada, a la reinante bajo el emperador Wu, de la dinastía Han, en la que hallamos lo que ha dado en llamarse «el triunfo del Confucianismo».

La índole de la ortodoxia confuciana, y la posición que ha ocupado en China durante los últimos dos mil años, se vieron profundamente afectados por su presunto «triunfo» en tiempos de Han. Muchas tentativas se han hecho para explicar este acontecimiento. Algunos especialistas han tratado de interpretarlo como consecuencia exclusiva de las circunstancias políticas y económicas de la época, inevitables trayectorias hacia un resultado previsible. Otros han ido al extremo contrario e intentado explicarlo simplemente como efecto de las predilecciones de algunos gobernantes y de sus consejeros íntimos. Otros aún —y de éstos hay muchos— han dicho que el emperador Wu adoptó el confucianismo como filosofía oficial de su gobierno porque el confucianismo exaltaba la servicial subordinación de los súbditos al príncipe y encarecía el poder y el prestigio del emperador y de las clases dirigentes.

Acierten o yerren en otros puntos o aspectos cualesquiera, todas estas generalizaciones pecan de ser muy simples, demasiado simples. Si deseamos comprender lo que en realidad ocurrió, hemos de procurar dar al olvido toda teoría preconcebida y analizar con atención meticulosa los hechos escuetos. Debemos considerar por supuesto las circunstancias políticas y económicas, pues son una parte importante de los datos. Ha de prestarse especial atención, no obstante, a tres factores humanos: los gobernantes, los intelectuales y por último, aunque no menos, a la masa del pueblo.

Antiguamente los aristócratas podían casi desentenderse de las masas ignorantes. Pero las masas eran ahora mucho menos ignorantes. El fundador de la dinastía Han era un mancebo tan pobre que su esposa —más tarde emperatriz reinante de sumo y terrible poder— trabajaba con sus propios brazos en el campo. Pero al mismo tiempo su hermano menor estudiaba filosofía con un discípulo de Hsun Tse [1]. Hemos reseñado en un capítulo anterior que ya en los días de Confucio y Mencio el pueblo llano de China oriental había llegado a gozar de tal importancia que algunas grandes familias cultivaban su favor, pues lo hallaban de utilidad para la promoción de sus ambiciones políticas.

No puede decirse esto mismo del relativamente inculto estado de Ts'in. Algunas pruebas tenemos de que a su pueblo no le gustaba la severa represión ejercida por su gobierno más de lo que a un caballo puedan gustarle los palos, pero, lo mismo que el caballo, estaba acostumbrado a ello y no protestaba. Uno de los erores más grandes del Primer Emperador de Ts'in fue suponer que al pueblo chino entero se le podía tener mucho tiempo aprisionado en el estrecho corsé de disciplina bárbara al que tan dócilmente se sometía el pueblo de su estado originario.

Sólo unos pocos años habían pasado cuando un campesino inició la rebelión, en el este, e inmediatamente se le unieron hombres de todas clases, incluido cierto número de confucianos y moístas. Entre sus principales consejeros, tenía al heredero directo de Confucio en la octava generación. Al parecer el jefe campesino estimaba que el confucianismo poseía atractivo propagandístico para las masas. El descendiente de Confucio y él cayeron juntos a los pocos meses, pero esto no detuvo la revolución, que se había extendido como reguero de pólvora. El régimen imperial Ts'in se hundió virtualmente por sí mismo a consecuencia de intrigas de palacio; pero una vez derribado, aún era necesario decidir quién fundaría la dinastía que lo sustituyera. La guerra continuó varios

años entre los dos generales revolucionarios más competentes.

Uno de estos generales, el llamado Hsiang Yu, era el tipo genuino del aristócrata hereditario. Sus antepasados habían poseido feudos y se habían distinguido como generales durante generaciones. En el campo de batalla era tan diestro que es fama que jamás perdió una batalla de la que tuviese personalmente el mando. Su continente era tan formidable y avasallador que, según las crónicas, los hombres caían instintivamente de rodillas cuando se les acercaba, y hasta los caballos de guerra de sus enemigos relinchaban y huían aterrados cuando fijaba en ellos su penetrante mirada. Como correspondía a persona de tan alta alcurnia, tenía escasa consideración por la humanidad en general, y nada le divertía tanto como quemar o cocer vivo a un prisionero enemigo, o mandar a sus soldados que diesen muerte a todo varón, mujer y niño en una zona conquistada.

Puesto que Hsiang Yu triunfaba siempre en la batalla, tal vez parezca un poco sorprendente que perdiese la guerra. A él mismo le desconcertaba por completo el hecho de que, aunque llevaba a sus hombres a una victoria tras otra, sus ejércitos iban desvaneciéndose poco a poco, hasta que al fin hubo de suicidarse.

Su adversario, que fundó la dinastía Han, fue el primer hombre de origen plebeyo que se sentó en el trono chino. Para entendernos, podemos llamarle por el nombre que le ha dado la historia: Han Kao Tsu. Hijo de un labrador, violó accidentalmente una de las leyes de Ts'in y tuvo que huir para salvar su vida. Se hizo jefe de bandidos, y cuando vino la revolución se destacó como uno de los principales generales. No sobresalió como estratega, sin embargo, sino como conductor de hombres, capaz de seleccionar estrategas competentes y hombres con otras aptitudes y ponerlos a trabajar a su servicio.

El dominio que tenía de sí mismo era casi increible. En cierta ocasión en que su ejército se hallaba formado para el combate frente al de su enemigo, se adelantó a parlamentar con Hsiang Yu a la vista de ambos ejércitos.

Hsiang Yu sacó una ballesta que traía escondida y le disparó con ella en el pecho. Han Kao Tsu resultó gravemente herido. Si sus soldados, que lo estaban viendo todo, se hubieran dado cuenta de esto, se habrían desmoralizado peligrosamente. Sin vacilar un solo instante Han Kao Tsu se agarró un pie y gritó: «¡Oh, este canalla me ha herido en un dedo del pie!» [2]

Era despiadado. Combatía por todos los medios, nobles o innobles, que prometían éxito. Empeñaba su palabra y la violaba en cuanto convenía a sus propósitos. Era capaz de sacrificar las vidas de miles de hombres y mujeres, y aun las de sus propios hijos, para salvar la suya.

Si esto fuera todo, habría sido sólo uno de tantos hombres inteligentes y despiadadamente ambiciosos. Pero Han Kao Tsu era mucho más. Era un profundo conocedor del alma humana. Sabía que el mostrarse despiadado era una de las cosas que no podía permitirse. Por eso, siempre que podía hacerlo sin daño para su causa, se mostraba visiblemente generoso. Atribuía a sus subordinados todo el mérito de sus victorias y les decía que su único mérito personal era el haber apreciado y utilizado las facultades de todos ellos. Cuando algunos de los suyos conspiraban en rebelión primero los mandaba arrestar, luego los perdonaba y los restituía en puestos de honor. Hasta trataba bien a sus soldados, lo cual era algo inaudito.

Una vez que Kao Tsu fue emperador, se le hizo una genealogía, por supuesto, demostrando que era descendiente del mítico emperador Yao. Tal vez hubiéramos esperado que renegara de todos aquellos que le habían conocido como hombre ordinario, o incluso que se hubiera deshecho de ellos. Pero bien al contrario, dio cargos públicos a algunos de sus más antiguos colaboradores y eximió de impuestos a su ciudad natal. Más aún, volvió allí en una ocasión y agasajó a todos sus viejos amigos y conocidos por espacio de varios días, cantando y bailando personalmente para divertirlos [3].

Kao Tsu no tenía nada de *snob*. En esto era sincero, pero también era política. Homer H. Dubs ha escrito:

«Así, su forma generosa y bondadosa de tratar al pueblo deparó a Kao Tsu el sentimiento de camaradería del pueblo. Se daban cuenta de que era uno de los suyos. Más de una vez los líderes del pueblo acudieron a él con importantes consejos. Su falta de modales refinados y el uso del lenguaje rústico incluso con los más distinguidos de sus partidarios probablemente acentuaba el sentimiento de simpatía y afecto del pueblo hacia su persona. Triunfó porque supo manipular la opinión pública en su favor; tan fuerte era ese sentimiento dos siglos más tarde que, a la caída de su dinastía, sólo otra dinastía Han con el mismo sobrenombre pudo conseguir el trono»[4].

Kao Tsu no sólo procuraba ganarse el favor del pueblo proclamando amnistías, eximiendo del pago de impuestos, libertando esclavos, etc. También, desde los primeros días de su lucha por el poder, dio al pueblo voz —si bien muy limitada— en el gobierno, disponiendo que sus funcionarios consultaran regularmente con representantes del pueblo para averiguar sus deseos. Cuando fue proclamado emperador, dijo que aceptaba el título únicamente «por el bien del pueblo»[5]. Incluso después de ser emperador no actuó nunca arbitrariamente, sino sólo con el consejo y el visto bueno de sus ministros.

Poco a poco esta práctica suya alcanzó la fuerza de una ley tácita, de forma que las decisiones de sus sucesores no ratificadas por sus ministros se consideraban ilegales. Dice Dubs que «el advenimiento de Kao-Tsu señala la victoria de la concepción confuciana de que la autoridad imperial es limitada, debe ejercerse en beneficio del pueblo y debe fundarse en la justicia, al contrario de la concepción legalista de la soberanía arbitraria y absoluta. Aunque Kao-Tsu y sus sucesores siguieron siendo técnicamente soberanos absolutos, en la práctica sus poderes estaban muy limitados por la costumbre»[6].

Aquí, pues, tenemos un gobierno que en cierta medida se atiene, en teoría, a la idea de Confucio de lo que un gobierno debe ser: un gobierno administrado *para* el pueblo, *por* ministros escogidos por un príncipe que deja la autoridad ejecutiva en sus manos. Evidentemente, se hallaba todavía lejos del ideal de Confucio, pero es sor-

prendente que un vándalo como Han Kao Tsu se aproximara siquiera a él.

Kao Tsu no era partidario de los confucianos. Los consideraba pomposos ratones de biblioteca y nada le gustaba tanto como humillarlos con vulgarísimos chascos. No obstante tenía algunos confucianos, incluido su propio hermano menor, entre sus consejeros íntimos, y éstos hacían cuanto podían por confucianizarle, y hasta escribieron un libro con ese fin. Como llegaron a disgustarle los rudos modales de sus toscos compañeros de la corte, Kao Tsu encargó a un confuciano la improvisación de un sencillo ceremonial *áulico* al que ajustarse. No cabe duda, sin embargo, que lo que principalmente inclinó a este sagaz estadista a favor del confucianismo fue su popularidad entre la grey.

Se ha supuesto a menudo que en tiempos de Han el confucianismo era fundamentalmente doctrina de aristócratas y terratenientes acomodados, pero no era éste el caso. Aun en fecha tan tardía como el siglo primero antes de JC., después de haber prosperado muchos de ellos gracias a los subsidios del gobierno, sus enemigos describían a los confucianos como una clase de intelectuales indigentes que vivían en ranchos pobres y sórdidas callejas y que llevaban burda vestimenta y sandalias rotas [7]. En cuanto grupo social, parece que siguieron en unas circunstancias económicamente menesterosas durante todo el período Han. Este mismo hecho, sin embargo, los mantuvo en contacto con el pueblo, y así no perdieron la influencia que sobre él tenían.

Han Kao Tsu reconoció esto y explotó su valor propagandístico. Durante su lucha por el poder predicó una «cruzada» contra su adversario, Hsiang Yu, en lenguaje confuciano, con resultados satisfactorios. Posteriormente vemos que el lenguaje confuciano aparece frecuentemente en sus edictos. En 196 a. de JC. ordenó que sus funcionarios de todo el imperio recomendaran al trono a todos los hombres virtuosos e inteligentes a fin de que pudiera honrárseles y se les dieran cargos [8]. Esta práctica, proseguida y perfeccionada por sus sucesores, dio origen a

la institución característicamente confuciana que conocemos como el sistema chino de exámenes.

Sin embargo, la corte de Kao Tsu no era ni exclusiva ni predominantemente confuciana. El taoísmo, con su amplitud de ideas y vastas generalizaciones, seducía naturalmente a los aventureros. Cada vez se amalgamaba más con las supersticiones populares, lo cual hacíale atrayente para las masas. Como muchos de los seguidores de Kao Tsu eran aventureros de origen plebeyo, no es sorprendente que el taoísmo les atrajera.

Tampoco el pensamiento legalista había muerto ni mucho menos. Aunque los confucianos creían firmemente que debían ellos desempeñar los principales cargos del gobierno, andaban siempre demasiado ocupados con cuestiones de ritual, metafísica y literatura para molestarse en atender los problemas mundanos propios de la administración del imperio; de todas formas estimaban que tales asuntos eran indignos de caballeros. Pero el estado Han era una colosal organización política y económica que exigía imperativamente complejas técnicas administrativas y funcionarios capaces de manejarlas. Sólo los funcionarios que aún quedaban del imperio Ts'in poseían esos conocimientos prácticos, y el emperador Han tuvo que emplearlos. Eran esencialmente legalistas en su manera de pensar.

El cuarto soberano Han, emperador Wen, que reinó de 179 a 157 a. de JC., se ajustó en muchos aspectos al ideal de lo que un príncipe confuciano debía ser. Consideraba la dignidad imperial como una servidumbre que tenía como fin el bienestar del pueblo. Redujo los impuestos al mínimo, manumitió esclavos del gobierno, reprimió la corrupción oficial, redujo la severidad de la ley hasta que la pena capital llegó a ser un caso infrecuente y estableció pensiones para los ancianos. Revocó las leyes que prohibían las críticas al emperador, diciendo que deseaba saber sus defectos. Propuso que, de acuerdo con los principios confucianos, no debía dejar el trono a su hijo, sino buscar en cambio el hombre más virtuoso del imperio y hacerle su heredero; sus ministros le per-

suadieron, no obstante, de que eso no beneficiaría al imperio, sino que lo pondría en peligro. Vivía frugalmente, y a su muerte pidió que el duelo se limitara absolutamente al mínimo, a fin de no turbar al pueblo.

Esto no era hipocresía; el emperador Wen era un auténtico dechado de virtud confuciana y uno de los monarcas más benévolos de toda la historia. Sin embargo era muy supersticioso, y repetidamente se dejó embaucar por aventureros que pretendían poseer poderes mágicos. Entre los estudiosos de su corte oficialmente designados para el estudio de la filosofía, estaban representadas todas las diversas doctrinas; al principio sólo había entre ellos un confuciano. Por otra parte, cuando Wen hubo de elegir un preceptor para su heredero, se decidió por un legalista [9].

A pesar de este hecho, los confucianos dominaban de nuevo en la corte cuando el emperador Wu, sexto soberano de la dinastía, subió al trono en el año 140 a. de JC. Bastante generalmente se sostiene que el emperador Wu fue un sincero aunque quizá demasiado protector del confucianismo, que los confucianos fueron influyentes en su corte y que el confucianismo «triunfó» durante su reinado.

Pero si examinamos con atención los datos que nos ha preservado la historia, difícil es evitar las conclusiones siguientes: Primero, aunque el emperador Wu fuese quizá confuciano cuando heredó el trono a sus quince años, pronto dejó atrás esta fase; durante su larga vida de adulto fue en realidad legalista, si bien por razones políticas hacía la comedia de ser confuciano. Segundo, los consejeros que llevaban peso auténtico en el quehacer político de su gobierno eran declaradamente legalistas y anticonfucianos. Los funcionarios nominalmente confucianos que desempeñaban altos cargos en la corte de Wu no eran de hecho muy buenos confucianos, y en cualquier caso Wu prestaba muy escasa atención a su consejo en asuntos de verdadera importancia. Por último, si concedemos que el confucianismo «triunfó» en el reinado del emperador Wu, esto sólo puede entenderse en

un sentido muy limitado. Lo cierto es que en el proceso el confucianismo fue pervertido y tergiversado de una forma que habría horrorizado a Confucio, Mencio y Hsun Tse, como de hecho horrorizaba a los auténticos confucianos de tiempos del emperador Wu.

Se ha señalado a menudo que si atendemos a los hechos públicos y manifiestos del emperador Wu, corresponden perfectamente a las prescripciones de legalistas tales como Han Fei Tzu. Los intelectuales confucianos se lamentaban de que empleara el método totalitario de registro de la población arbitrado en su día por Shang Yang. Las severas leyes de la dinastía Ts'in nunca habían sido revocadas del todo, y durante el reinado de Wu se desplegaron en un código estricto y detallado que fue aplicado sin piedad. Por transgresiones insignificantes se obligaba a los hombres a pagar multas cuantiosas, o se les condenaba a servir en el ejército, o se les hacía esclavos del gobierno, de suerte que los comerciantes y la clase media se arruinaron. Los consejeros legalistas de Wu le indujeron a confiscar las industrias más productivas; así lo hizo, y la fabricación de hierro, sal y licores fermentados pasó a ser monopolio del gobierno. Sólo para proveer de mano de obra estos monopolios, parece ser que fueron condenadas a la esclavitud más de cien mil personas. Para subvencionar sus aventuras militares Wu gravó a la población con onerosos impuestos y adulteró la acuñación de moneda. Los castigos eran tan frecuentes y severos que los hombres temían desempeñar cargos públicos; entonces se arbitró un plan en virtud del cual aquellos a quienes se designaba para dichos cargos podían exonerarse de tan dudoso «honor» mediante el pago de una cantidad; esto enriquecía todavía más el tesoro público [10].

Los legalistas exaltaban la guerra, y esto es lo que hacía Wu. Al comienzo de su reinado hubo una auténtica amenaza por parte de ciertas tribus bárbaras vecinas; pero una vez eliminado este peligro, su afición a la conquista se hizo ilimitada. Sus ejércitos penetraron profundamente en el Asia Central; en una ocasión envió más

de cien mil hombres a Fergana con el fin de procurarse caballos de una raza poco común. Es imposible calcular los miles de vidas que se perdieron en estas incesantes expediciones, pero sabemos que arruinaron económicamente al país. No obstante, Wu dilató considerablemente los territorios de China y este hecho sin duda contribuyó a hacer un poco menos desagradables sus medidas represivas para el pueblo en general.

El emperador Wu no dejaba ya la administración del gobierno en manos de sus ministros, como Confucio hacía tiempo recomendara y como había sido la práctica, generalmente hablando, desde la fundación de la dinastía Han. Se hizo cargo personalmente de las riendas del gobierno, y al parecer se abstuvo de confiar poder realmente efectivo a ninguno de sus ministros o consejeros, exactamente como había recomendado Han Fei Tzu. No era ya legítimo y permisible, como lo había sido con el emperador Wen, criticar al soberano; tal impertinencia se castigaba con severidad. Sin embargo había mucha crítica, especialmente en los círculos confucianos, y en el año 99 antes de JC. estalló una rebelión. Significativamente, se centró en torno a la región natal de Confucio. Cuando fue reprimida, se ejecutó a más de diez mil personas [11].

Pero el emperador Wu no sólo procedía como legalista y tenía legalistas entre sus más influyentes consejeros. Como más de un especialista ha hecho ver, hay considerables razones para creer que tenía conscientemente por modelo al Primer Emperador de la dinastía Ts'in. Y en sus edictos citaba de cuando en cuando textos de obras legalistas, entre ellas el *Han Fei Tzu*, mostrando así que las conocía a fondo, aunque era demasiado prudente para mencionar sus fuentes [12]. ¿Cómo pudo entonces tal emperador obtener la reputación de ser un protector del confucianismo sincero, aunque tal vez un tanto descarriado? De una manera muy interesante.

Cuando lo hicieron emperador, a la edad de quince años, la corte estaba dominada por ciertos ministros confucianos. Como los estudios del muchacho sobre el gobierno del estado le habían inclinado hacia el confucia-

nismo, estos ministros no tuvieron dificultad alguna en hacer que firmara un decreto destituyendo de sus cargos públicos a los estudiantes de determinadas obras legalistas, entre ellas las de Shang Yang y Han Fei Tzu. Al parecer este decreto nunca fue oficialmente revocado, pero el auténtico entusiasmo del joven emperador por el confucianismo duró muy poco. Su abuela, la poderosa Gran Emperatriz Viuda, era una fervorosa taoísta, y no tardó en poner coto al poder de los consejeros confucianos del emperador.

Este pronto se dio cuenta de que los confucianos no eran de su agrado. No mostraban suficiente respeto hacia su augusta posición y le criticaban muy impertinentemente. Por otra parte, se lamentaba (y en esto el emperador tenía toda la razón), de que carecían por completo de sentido práctico. No sólo se oponían a la guerra innecesaria sino que incluso argumentaban contra toda preparación razonable para hacer frente a las salvajes hordas nómadas que devastaban las regiones fronterizas. Sólo con que el emperador hiciese ante ellos gala de virtud, afirmaban los confucianos, aquellos bárbaros se someterían de buen grado. Y asimismo en el gobierno, decían, tan sólo eran necesarios la virtud y el conocimiento de los clásicos. Vulgaridades tales como la aritmética y los métodos administrativos eran, en su opinión, totalmente indignas de caballeros.

No era posible que aquellos hombres hubieran podido administrar con éxito el vasto y complejo imperio de Wu. Sin embargo se creían con derecho a ello, y eran populares entre la población. La suerte corrida por la dinastía Ts'in había mostrado que era peligroso ofenderles. Wu había iniciado su reinado con la reputación de ser amigo del confucianismo, y puso mucho cuidado en no perderla nunca. Constantemente aludía a los clásicos confucianos en sus edictos. Dio puestos de suma dignidad —pero no poder— a dos descendientes de Confucio. Mientras multiplicaba las leyes y hacía más bárbaros los castigos, afirmaba: «Mi empeño es reducir los castigos para que se reduzca el mal.» Mientras exprimía al pueblo a fuerza de

impuestos, promulgaba reiterados edictos proclamando la angustia que le causaban sus sufrimientos. Para justificar sus maquinaciones más rapaces alegaba ingeniosos y plausibles motivos de la más pura benevolencia [13].

Durante algún tiempo se había seguido la práctica de que los filósofos, recomendados por sus distritos de origen, fueran a la corte y los examinara el emperador. Un famoso confuciano llamado Tung Chung-shu se sometió a dicho examen en los primeros días del reinado de Wu. En el papel de su examen acusaba sin embargo al emperador de utilizar los métodos legalistas de la dinastía Ts'in, y aseveraba que sus funcionarios tenían agobiado al pueblo.

El Primer Emperador Ts'in habría hecho un mártir de Tung Chung-shu, pero el emperador Wu era mucho más listo. Le nombró ministro de alto bordo en la corte de un vasallo, hombre truculento que detestaba a los pedantes y que tenía la costumbre de ejecutar a los ministros que le fastidiaban. Sin embargo, las razonables expectativas de Wu se vieron frustradas, pues Tung Chung-shu se hizo el predilecto de su nuevo señor. El emperador probó nueva fortuna, enviándole a la corte de un vasallo todavía más sanguinario. Esta vez Tung Chung-shu dimitió —«por motivos de salud», dijo— y pasó el resto de su vida retirado del mundo. Durante sus últimos años el emperador enviaba de cuando en cuando a Tung Chung-shu uno de sus cortesanos «para pedirle consejo». De esta manera Wu obtuvo, y todavía goza, la reputación de ser protector del filósofo confuciano Tung Chung-shu [14].

Poco tiempo después del examen de Tung Chung-shu, se llevó a cabo otro en el cual uno de los cien doctos examinados era un tal Kung-Sun Hung. Este había sido carcelero de joven; es muy posible que eso le inspirase el interés por el legalismo que más tarde mostraría. Separado de sus funciones por alguna falta en el servicio, hízose porquerizo, y más que mediada su vida estudió uno de los clásicos confucianos. Pasaba de sesenta años cuando hizo su examen escrito para el emperador. Su respuesta, aunque mostraba la necesaria fachada confuciana,

era en realidad claramente legalista. Decía que el emperador debía promulgar las leyes enérgicamente, y emplear *shu,* «métodos» (se recordará que éste es un término legalista). Además, el emperador debía «monopolizar los mandos que controlan la vida y la muerte» (esto parafrasea un pasaje del *Han Fei Tzu)* y retener un firme control personal del gobierno.

Los doctos que calificaban los papeles del examen se escandalizaron al ver esto y clasificaron el papel de Kung-Sun Hung el último de los cien. Cuando los papeles llegaron a manos del emperador, lo puso en el primer lugar [15]. Ahí estaba por fin el «confuciano» que necesitaba. Colmó a Kung-Sun de honores y pronto le hizo primer ministro. El emperador le mantuvo en este puesto hasta que murió de edad muy avanzada. El gobierno dirigíanlo de hecho el emperador y un pequeño grupo de consejeros inclinados al legalismo. El primer ministro proporcionaba, como nos dice otro funcionario de la corte del emperador, una discreta fachada confuciana para las operaciones legalistas del gobierno [16].

Si uno busca el nombre de Kung-Sun Hung en cualquier libro de historia, con pocas excepciones leerá que fue un filósofo confuciano, antiguo porquerizo a quien el emperador Wu honró en tan alta medida por su conocimiento de los clásicos que le hizo su primer ministro y lo ennobleció dándole el título de marqués. Podemos estar completamente seguros de que fue el emperador quien dispuso que la historia rezara de ese modo.

Recompensaba espléndidamente a todos aquellos confucianos nominales que le aplaudían y castigaba a los que le criticaban. El control del pensamiento era riguroso; Tung Chung-shu fue condenado a muerte en una ocasión por haber escrito un libro «estúpido», pero el emperador le perdonó. Wu contribuyó a realzar el aspecto atrayente del gobierno fundando la universidad imperial, en la que cincuenta alumnos confucianos

eran sustentados por el estado. Los cargos en el gobierno se daban cada vez más a los estudiosos que llevaban a cabo satisfactoriamente los exámenes gubernamentales sobre los clásicos confucianos; estos exámenes daban al emperador una oportunidad incomparable para influir en la dirección del pensamiento y los estudios confucianos.

Como gran parte de la literatura había sido destruida en el período Ts'in, los estudiosos estaban sumamente interesados en la recuperación de libros antiguos, especialmente los clásicos. El emperador alentaba este interés por los textos, que desde su punto de vista era preferible con mucho al acento que Confucio y Mencio habían puesto en la crítica de las prácticas políticas y sociales.

Por esta época se inició el gran período de la producción de comentarios para explicar los libros antiguos. En estas explicaciones, los filósofos Han interpretaron toda la literatura clásica en términos del pensamiento de su propio tiempo. Y todavía en nuestro siglo veinte se estudian y traducen los clásicos, en medida considerable, en términos de aquellos comentarios, a pesar del hecho de que el pensamiento Han en ellos expuesto es muy distinto del de la época en que los primitivos clásicos se escribieron.

Es humano querer hacer las cosas de la manera más fácil. Pocos de nosotros haremos una suma de unos cuantos sumandos cuando tenemos a mano una máquina sumadora, ni nos esforzaremos por resolver un problema difícil cuando un atajo lo hace innecesario. Como ya hemos visto, Confucio creía que cada uno debe pensar las cosas por sí mismo, pero casi inmediatamente después de su muerte los confucianos empezaron a confiar cada vez más en la autoridad y a buscar maneras más fáciles de resolver los problemas.

Uno de tales métodos era el de la adivinación, utilizado ya en China desde la más remota antigüedad. Un

antiguo manual del adivino, el *Libro de los Cambios,* llegó en la época Han a ser considerado uno de los clásicos confucianos, pese al hecho de que Confucio y todos los grandes confucianos primitivos habían despreciado la práctica de la adivinación. Escribiéronse asimismo diez apéndices al *Libro de los Cambios,* en los cuales se expone un método para la comprensión e incluso el control de los acontecimientos por medio de una ciencia mística de los números. Estos apéndices fueron probablemente escritos por confucianos profundamente influidos por el taoísmo. Los apéndices pretendían no obstante citar a Confucio y hasta fueron adscritos a su autoridad.

Otra idea, que posiblemente inició su auge en el siglo IV antes de J. C., era que todas las cosas pueden clasificarse como participando del *yin* o principio negativo, o del *yang* o principio positivo. Todo era clasificado bajo estas categorías. *Yin* es femenino, *yang* es masculino. El cielo, el sol y el fuego son *yang;* la tierra, la luna y el agua son *yin.* Si se quiere una prueba, un espejo ustorio extraerá fuego del sol, mientras que un espejo que se deja el sereno por la noche recogerá rocío, es decir, agua, de la luna. Debe advertirse, sin embargo, que no era éste un dualismo al estilo occidental, como el que establecemos entre el bien y el mal o el espíritu y la materia. Al contrario, el *yin* y el *yang* se complementaban mutuamente para mantener la armonía cósmica, y podían transformarse uno en otro; así el invierno, que es *yin,* se transforma en verano, que es *yang.*

Otra concepción muy importante que parece surgida aproximadamente por la misma época es la de los denominados «Cinco Elementos». El término chino podría haberse traducido mejor como las «Cinco Fuerzas». Eran: la madera, el fuego, la tierra, el metal y el agua. Con ellos se correspondían cinco direcciones, añadiéndose el centro a los cuatro puntos cardinales. Asimismo se les relacionaban cinco estaciones, intercalan-

do una estación central entre verano y otoño; a esta quinta estación se le llamaba «tierra», nombre de la fuerza central. También se añadían a esto cinco colores, cinco olores, cinco números, cinco órganos del cuerpo, etcétera, casi hasta el infinito.

En filosofía, las secuencias de estas fuerzas son muy importantes. La madera produce (es decir, puede sustentar) el fuego; el fuego produce la tierra (esto es, cenizas); la tierra produce el metal; el metal produce el agua (rocío depositado en un espejo metálico); el agua produce (o sea, hace posible el crecimiento de) la madera. El orden de su destrucción es: el agua extingue el fuego; el fuego funde el metal; el metal corta la madera; la madera penetra en la tierra (raíces de los árboles o reja del arado de madera); y la tierra absorbe el agua o detiene su curso en forma de dique; así se completa de nuevo el ciclo.

Por medio de técnicas adivinatorias tales como las del *Libro de los Cambios* y las teorías de la numerología, el *yin* y el *yang* y las cinco fuerzas, se desarrolló un vasto e intrincado sistema para el análisis y el control de los fenómenos. Si las teorías se hubieran formulado como hipótesis y sometido a comprobación experimental, se habrían desarrollado posiblemente hasta dar lugar a verdadera ciencia. Pero como todo este teorizar era casi completamente dogmático y no experimental, jamás superó el nivel de una complicada seudo-ciencia.

Hemos apuntado ya que el taoísmo asimiló desde sus primeros tiempos una proporción considerable de superstición popular. Estas ideas seudo-científicas fueron también adoptadas y cultivadas en círculos taoístas. El Primer Emperador de la dinastía Ts'in subvencionó generosamente a los magos taoístas que acometieron la tarea de obtener para él el elixir de la inmortalidad. En la dinastía Han el emperador Wu casó su hija mayor con un mago que prometió obtener para él esta quimé-

rica panacea. Al no conseguirlo, Wu mandó cortar al mago en dos por la cintura.

Durante el reinado del emperador Wu, cierto príncipe que estudió diversas filosofías pero se inclinó principalmente hacia el taoísmo, mandó compilar un libro a varios filósofos a quienes mantenía como huéspedes; este libro ha llegado hasta nosotros con el título de *Huai Nan Tse*. En líneas generales es de índole taoísta pero muestra la fuerte tendencia al eclecticismo característica del pensamiento Han. Su primer capítulo dice: «Despliega el *Tao* y el *Tao* llena el universo, ¡y sin embargo cabe en un rollo diminuto que no llena la mano...! Es el eje mismo del universo, y el recipiente que contiene el *yin* y el *yang*. Ata todo espacio a todo tiempo, e ilumina el sol y la luna y las estrellas.» [17] Un capítulo ulterior dice:

> Tiene el cielo cuatro estaciones, cinco fuerzas, nueve puntos cardinales y trescientos sesenta y cinco días. De modo similar el hombre tiene cuatro miembros, cinco vísceras, nueve aberturas y trescientas sesenta y cinco coyunturas. Tiene el cielo el viento, la lluvia, el frío y el calor, y el hombre tiene las actividades del dar y el tomar, de la alegría y el enojo. Así la vejiga de la hiel corresponde a las nubes, los pulmones al aire, el hígado al viento, los riñones a la lluvia y el bazo al trueno. De esta manera el hombre forma una trinidad con el Cielo y la Tierra, y su corazón es señor de todo. Por esta razón sus oídos y sus ojos desempeñan el papel del sol y de la luna, y la sangre y el aliento del viento y de la lluvia. En el sol hay un pájaro con tres patas, y un sapo con tres patas en la luna. Si el sol y la luna se salen de su curso, el resultado es un eclipse y la oscuridad. Si el viento y la lluvia se desatan fuera de su tiempo debido, sobreviene la destrucción y el desastre. Si los cinco planetas se salen de su curso, estados enteros e incluso contienentes padecen calamidad [18].

El capítulo trece comienza diciendo que antiguamente los emperadores no hacían gala de pompa y fausto, no infligían castigos ni recaudaban impuestos. En cambio, trataban bondadosamente al pueblo y le concedían riquezas. El pueblo, por su parte, sabía apreciar la virtud de aquellos príncipes. «En aquel tiempo el *yin*

y el *yang* estaban en armonía, el viento y la lluvia eran oportunos y moderados, y todas las cosas florecían. Cuervos y urracas eran tan mansos que los hombres podían alargar la mano y acariciarlos en sus nidos; las fieras podían ser llevadas en traílla.» Este pasaje es sin duda alguna taoísta, pero con matices confucianos. El capítulo prosigue diciendo que las prácticas han cambiado y, como es lógico, debe hacerse que cambien con el cambio de los tiempos. Atribuye la caída de las dinastías Hsia y Shang a una obstinada «negativa a cambiar sus métodos». Esto es, por supuesto, enteramente legalista.

Sigue un dilatado discurso, entre taoísta y legalista, que critica nominalmente a confucianos y moístas. Pero al mismo tiempo es criticado el Primer Emperador de Ts'in por sus métodos represivos y su excesivo militarismo. Y en el mismo capítulo se incluyen algunos pensamientos marcadamente confucianos, que ni un legalista, ni un taoísta en el sentido primigenio del término, podrían en modo alguno aprobar. Por ejemplo: «Si el príncipe de un estado mal gobernado intenta ensanchar su territorio pero descuida la humanidad y la justicia, e intenta enaltecer su posición pero descuida el camino y la virtud, está desechando aquello que podría valerle y empedrando el camino de su perdición.»

El hecho de que en el *Huai Nan Tse* se incluyan ideas escogidas de diversas escuelas no demuestra, por supuesto, que sus autores estuviesen necesariamente embarullados. Al contrario, a veces parecen dar muestras de una sagacidad poco común en su empeño por adoptar una postura equilibrada entre el militarismo y el despotismo de los legalistas por una parte y el pacifismo y la confianza demasiado completa en el poder de la virtud propios de los confucianos por la otra.

Los confucianos no eran menos ecléticos. En realidad, es difícil encontrar lo que pudiéramos llamar un confuciano «puro» en tiempos de Han. Uno de los más

extensos e importantes de los llamados clásicos confucianos, el *Libro de los Ritos,* fue compilado durante el siglo I antes de J. C. basándose en documentos de diversa antigüedad. Aunque siempre ha conservado un alto puesto de honor dentro del confucianismo, contiene mucho que es diáfanamente legalista y taoísta, así como la incorporación de las teorías del *yin* y del *yang* y de las cinco fuerzas. Una extensa sección de esta obra explica qué actividades debían desarrollarse (especialmente por el emperador), qué colores debían emplearse, y así sucesivamente, durante cada mes del año, y qué horrendas calamidades sobrevendrían de no obrar de ese modo. Los castigos, por ejemplo, como la pena de muerte, debían infligirse en otoño; si se infligían en primavera, «habría grandes inundaciones y olas de frío, y ataques de invasores que lo saquearían todo» [19]. Algo más de un siglo después de la publicación del *Libro de los Ritos* se ordenó, por decreto imperial, que en adelante tales castigos habrían de ejecutarse siempre normalmente en otoño [20].

Esta misma obra cita a Confucio como autor de supuestas declaraciones en que está implícito el significado místico de los números; según otra referencia, Confucio habría dicho que un verdadero príncipe debe ser capaz de predecir el futuro [21]. En algunas partes de este sagrado texto confuciano se cita a Confucio expresándose como un perfecto taoísta y atacando los principios esenciales del confucianismo [22]. Claro que no hay congruencia entre sus diversas secciones, y así vemos que en una de ellas se prescribe, a la manera confuciana, que debe uno hacer la antigüedad objeto exclusivo de su estudio, mientras que en otro lugar hallamos este principio condenado al modo de los legalistas [23]. Hay una considerable influencia legalista. Cuando el confucianismo generalmente deploraba los castigos demasiado severos, vemos que aquí se habla de muchos delitos que en los ideales tiempos de antaño eran castigados sin piedad con la muerte; entre estos delitos se incluyen el

uso de música licenciosa, el ser hipócrita, el estudio de falsas doctrinas y el llevar vestimentas insólitas [24]. Si uno estudia el *Libro de los Ritos* con atención y rigor se ve obligado a concluir que los confucianos de la época Han debieron de hallarse un tanto embarullados.

Frecuentemente se ha llamado a Tung Chung-shu el mayor confuciano del período Han. Hasta nosotros ha llegado una serie de muestras de su pensamiento; la principal de ellas es la obra titulada *Exuberante rocío de los Anales de Primavera y Otoño*. El siguiente pasaje de su capítulo cuarenta y dos ilustra el modo en que empleaba Tung Chung-shu el taoísmo y otras concepciones en la exposición de su filosofía política y moral:

Tiene el Cielo cinco fuerzas, a saber: la madera, el fuego, la tierra, el metal y el agua. La madera es lo primero y el agua lo último, con la tierra en medio. Tal es su secuencia ordenada por el Cielo. La madera da origen al fuego, el fuego da origen a la tierra [cenizas], la tierra da origen al metal, el metal da origen al agua, y el agua da origen a la madera. Tal es su relación generacional. La madera está a la izquierda, el metal a la derecha, el fuego delante, el agua detrás y la tierra en el centro. Tal es el orden en que, como padres e hijos, reciben el ser y lo transmiten en reciprocidad. Así, la madera lo recibe del agua, el fuego de la madera, la tierra del fuego, el metal de la tierra y el agua del metal. En cuanto transmisores, todos son padres; en cuanto receptores, hijos. Confiar constantemente en el propio padre a fin de proveer para el propio hijo es la vía *(tao)* del Cielo.

Por consiguiente la madera, en cuanto árbol viviente, es alimentada por el fuego *; el metal, una vez muerto, es sepultado por el agua. El fuego se complace en la madera y la nutre por medio de la energía *yang* [¿solar?]; el agua vence al metal [su «padre»], pero lo llora por medio de la energía *yin*. La tierra demuestra la máxima lealtad en el servicio del Cielo. Así, las cinco fuerzas proporcionan una norma de conducta para ministros leales y para hijos amantes de sus padres...

El sabio, comprendiendo esto, incrementa su amor y disminuye su severidad, hace más generoso su auxilio a los vivos y más respetuoso su cumplimiento de los ritos funerarios por los muertos, ajustándose así a la norma establecida por el Cielo.

* «Fuego» aquí probablemente significa el calor del sol.

Como hijo, cuida gustosamente de su padre, lo mismo que el fuego se complace en la madera, y llora a su padre, lo mismo que el agua vence * al metal. Sirve a su soberano como la tierra reverencia al Cielo. Así, puede llamársele un hombre de «fuerza» **. Y exactamente igual que cada una de las cinco fuerzas mantiene su lugar propio de acuerdo con su orden establecido, así los funcionarios públicos de conformidad con las cinco fuerzas se esfuerzan al máximo empleando sus facultades en sus deberes respectivos [25].

Tres siglos antes, Mo Tse había declarado que las calamidades naturales eran la expresión del disgusto del Cielo ante la conducta improcedente por parte del soberano. Esta misma idea aparece, como hemos visto, en el *Libro de los Ritos*. Tung Chung-shu lo redujo a una ciencia. Basó su sistema en los *Anales de Primavera y Otoño,* uno de los clásicos que consiste en una historia sucinta del estado natal de Confucio [26]. Tung hizo un análisis exhaustivo de los fenómenos naturales descritos en esa obra, junto con los acontecimientos políticos que los precedieron. Sobre esta base, concluía, siempre que en su propio tiempo se produjese un gran incendio, una inundación, un hambre por carestía, bastaría con buscar en los *Anales de Primavera y Otoño* para encontrar la causa y el remedio.

Así, en el período Han, se insertó en el confucianismo una gran variedad de prácticas seudocientíficas e incluso máginas. Y esta nueva especie de confucianismo se convirtió, como ha dicho Hu Shih, en «una gran religión sintética en la que se habían fusionado todos los elementos de superstición popular y adoración del estado, en cierto modo racionalizados, a fin de eliminar unos cuantos de los más insostenibles, y mal embozados, bajo el tenue disfraz de los clásicos confucianos y preconfucianos, a fin de hacerlos aparecer respeta-

* Este «vencimiento» probablemente alude al modo en que la generación más vieja es reemplazada por la más joven.

** Hay aquí un juego de palabras intraducibles, basado en el hecho de que el carácter *hsing* que significa «fuerza» en «cinco fuerzas» también significa «conducta».

bles e investidos de autoridad. En este sentido, el nuevo confucianismo del Imperio Han era verdaderamente la religión nacional de China» [27]. En algunas obras Han hallamos la descripción de Confucio como un dios, hijo de un mítico Emperador Negro. Y se cuenta que a su nacimiento, espíritus y dragones cerníanse en el aire sobre el lugar de la natividad.

Todo esto difiere bastante de las enseñanzas del filósofo de Lu, pero hay otro aspecto del confucianismo Han que, de haberlo conocido, habría escandalizado a Confucio todavía más. Vimos antes que en el autoritarismo confuciano de Hsun Tse había ya una insistencia sobre la estratificación de la sociedad, aunque los estratos no se determinaban por vía hereditaria. Los intelectuales, confucianos o no, habían mostrado siempre fuerte tendencia a considerarse una minoría selecta compuesta de algo mucho mejor que el barro común. Así Tung Chung-shu, al argumentar contra la idea de Mencio de que la naturaleza humana es buena, dice que evidentemente no es éste el caso, pues de otro modo a las masas del pueblo no se las llamaría «ciegas», con lo cual manifiestamente quiere decir «estúpidas» [28]. «El Cielo», dice, «dotó al pueblo llano de la materia prima de la bondad, pero ellos no fueron capaces de hacerse buenos. Por eso el Cielo instituyó el rey, para hacerlos buenos; ésa era la intención del Cielo... El rey tiene encomendado por el Cielo el deber de enseñar al pueblo a actualizar la bondad potencial que hay en él» [29]. Así, puesto que el Cielo le ha conferido esta responsabilidad, el príncipe considera al Cielo como su padre, y por ello no puede ser más oportuno que se le llame el «Hijo del Cielo» [30].

Era casi inevitable que la metafísica Han, como ideología cortada a la medida del centralizado imperio Han, diera al emperador este refrendo sobrenatural de su posición, que Confucio había puesto buen cuidado en negar al soberano. Era igualmente inevitable que esto hiciese el juego al despotismo monárquico. Vemos

así a un funcionario no confuciano de la corte del emperador Wu afirmar que con arreglo a la doctrina confuciana el emperador debe ir delante, y sus ministros deben seguirle [31]. No es nada ilógico, por lo tanto, que algunos estudiosos hayan concluido que el emperador Wu favoreció el confucianismo porque éste era una doctrina aristocrática favorable al gobierno aristocrático.

Qué duda cabe que desde entonces en adelante el confucianismo fue bastante a menudo explotado por déspotas, a quienes secundaban ministros complacientes sin otra mira que la de promover sus designios egoístas. Pero esto no es toda la historia, ni siquiera su parte más importante. Los déspotas siempre han encontrado una ideología que encubra su tiranía, o la han forjado, o han tergiversado alguna ya existente. Y aunque el confucianismo fue abusivamente utilizado de ese modo, su efecto global ha sido mucho más el de argumentación de Tung Chung-shu en los *Anales de Primavera y Otoño,* basándose en analogías, fue concebido como un freno para la autocracia del emperador, y de este modo efectivamente lo emplearon confucianos posteriores. También propugnaba Tung que se aligeraran los impuestos, se limitara la extensión de tierra permitida a cada terrateniente en propiedad particular, y que fuera abolida la esclavitud.

Hallamos, en efecto, que en la época Han aun a los nobles de muy alta alcurnia se les castigaba por maltratar a esclavos, y las circunstancias no permiten dudar que esto era en gran medida resultado del humanitarismo confuciano. De la época Han en adelante, al confucianismo se le ha enganchado algunas veces a las ruedas del carro del despotismo, pero mal puede decirse que haya sido nunca su sirviente voluntario. Los mejores confucianos siempre han proclamado abiertamente y sin temor lo que estimaban verdadero y justo, aun cuando pudiera costarles el exilio, la prisión o la muerte.

Puede decirse que en la época Han las ideas peculiares de cada una de las principales filosofías obtuvieron un cierto triunfo. Sin duda de ningún género, el sistema imperial Han era en muy amplia medida hijo de la filosofía, o más bien de las diversas filosofías. Sin embargo, la situación era tal que las filosofías debieron de hallarse en la tesitura del hombre que, tras haber alcanzado por fin el éxito, se pregunta por qué lo había encarecido tanto.

Sin duda el legalismo había triunfado en medida considerable, ya que la administración efectiva del estado era legalista. Pero nominalmente no lo era, y después de Wu muchos emperadores fueron en alto grado confucianos de hecho tanto como de nombre. Los ministros se elegían, teóricamente al menos, según el principio confuciano, por su saber y su virtud. Y lo más contrario al legalismo de todo, a estos ministros se les daba poder. De hecho, tanto la Antigua dinastía Han como la Moderna concluyeron con ministros sumamente poderosos que suplantaron a sus soberanos.

El taoísmo se había distanciado mucho de lo que fue en un principio. A decir verdad, el llamado confucianismo de la época Han era en gran parte taoísmo. El propio taoísmo gozaba de inmenso favor en los círculos aristocráticos, y durante buena parte del tiempo también lo gozó en la corte. Pero el modo en que exaltaba la agresión militar durante el reinado de Wu, la opresión del pueblo y la paladina estupidez de gran parte de lo que en la época Han se llamó taoísmo no habría agradado a los autores del *Lao Tse* y el *Chuang Tse*.

Acaso parezca que el moísmo había sido olvidado. Pero lo cierto es que en la época Han imperaba un considerable sentido de la jerarquía que hubiese agradado a Mo Tse. Y además, las ideas propugnadas por Tung Chung-shu de que los fenómenos naturales son avisos del Cielo y el emperador es virrey del Cielo

en la tierra, ganaban constante popularidad, y se recordará que Mo Tse había predicado tanto la una como la otra. Es evidente, sin embargo, que el estado del mundo no le hubiese agradado más que a los taoístas.

Y, por último, el confucianismo. Había triunfado, sí, pero a costa de tal transformación que uno se pregunta si se le puede aún seguir llamando propiamente confucianismo. El hecho mismo de que al sistema político Han se le llamara confuciano motivaba que se hiciese responsable al confucianismo del despotismo represivo que funcionaba al amparo de su nombre. Las críticas de sus enemigos —y fueron muchas— ponen de manifiesto que al confucianismo se le consideraba cada vez más un sistema de tradicionalismo fanático, ritualismo sin significado y abyecto servicio de la autoridad despótica.

Si se nos permite generalizar en cuanto al pensamiento Han desde allá por el año 100 a. de JC. hasta el momento de la caída de la Moderna Dinastía en el 220 de nuestra era, resulta manifiesto que fue a menudo conflictivo, frecuentemente apático, pero raras veces vigoroso en el sentido de anticipador y original. De los confucianos de la época del emperador Wu, Hu Shih ha dicho: «Buscaban a tientas en la oscuridad algún medio con que contrarrestar el absolutismo de los soberanos de un imperio monolítico del cual no había manera de escapar» [32]. Etienne Balázs describe el pensamiento del siglo segundo de JC. caracterizándolo por «una cierta inquietud, una indecisión, una incertidumbre entre los mejores cerebros». Y analiza esto atribuyéndolo al hecho de que la filosofía china, por muy metafísica que parezca, es básicamente una filosofía social e incluso política, de suerte que los pensadores chinos encuentran difícil el sosiego en un mundo manifiestamente desquiciado [33].

A los confucianos en particular les resultaba imposible desentenderse de la penuria del mundo, en parte porque en su mayoría eran pobres y les afectaba di-

rectamente. Por último, en la segunda mitad del siglo segundo de JC., los confucianos se hicieron tan notorios y tan explícitos en sus ataques a la aristocracia y a los eunucos, que los habían echado del poder, que muchos confucianos fueron exterminados por sus enemigos. Sin embargo, aunque los confucianos salieran alguna vez en defensa del pueblo oprimido, habían llegado a estar demasiado identificados con el gobierno opresor para poder ganarse decisivamente el favor popular.

En cierto sentido el sueño de los filósofos se había hecho realidad. China estaba unida bajo un soberano que reinaba en *nombre* del bien del pueblo y repetía los lemas tan preciados para los filósofos. Pero el sueño resultó una pesadilla, y el emperador sabio, en el peor de los casos, un monstruo de Frankenstein. ¿Qué podía hacerse? A menos que se tuviera influencia en la corte, muy poco. En tiempos de Confucio, Mencio y Han Fei Tzu, si a uno no le gustaba un estado podía irse a otro, pero ahora no había ningún sitio adonde ir. En aquellos tiempos los filósofos censuraban a los príncipes con impunidad, pero ahora podía verse uno condenado a muerte por el mero hecho de portarse descortésmente con algún despreciable favorito del emperador. No debe sorprendernos mucho, pues, que los intelectos no fueran muy creadores ni que buscaran refugio en pasatiempos tales como una especie de complicado y abstruso juego de ingenio, y en lo que Balázs llama «nihilismo», un intento de evasión de la realidad.

Ya hemos visto que durante mucho tiempo había prevalecido una tendencia a buscar fórmulas cada vez más fáciles para resolver los problemas. Esto alcanzó su culminación en la especie de procedimientos mágicos propuestos por hombres como Tung Chung-shu. Hubo una reacción contra su ideología que asumió formas diversas, y algunas de ellas eran singularmente refinadas y sutiles. En general, sin embargo, las crí-

ticas no eran muy originales, y proponían a su vez fórmulas fáciles.

Los confucianos decían, en unos términos que recuerdan los de Mencio, que bastaba con volver a las normas de la antigüedad y restablecer el reinado de *li* y de la justicia. Los taoístas decían que todo marcharía bien sólo con que todo el mundo fuese natural; algunas veces casi parece que están recitando textos del *Lao Tse* y del *Chuang Tse*. Algunos pensadores, en busca de una solución, volvieron al legalismo, mas a lo que parece consideraron su práctica cosa mucho más fácil de lo que nunca la consideró Han Fei Tzu; algunos conciben la «ley» como un principio casi metafísico que, de adoptarlo, resolverá todos los problemas como por arte de magia. Estos legalistas de última hora repiten con insistencia que lo malo está en que los hombres miran hacia el pasado y no reconocen que los tiempos nuevos requieren nuevas medidas; pero al hacer esta misma observación parecen a menudo contentarse con remedar a Han Fei Tzu casi al pie de la letra.

Estas son generalizaciones, a las cuales siempre hay excepciones. Una excepción sobresaliente fue Wang Ch'ung, que vivió del año 27 de nuestra era al 97, poco más o menos. A diferencia de la mayor parte de los estudiosos de su tiempo, no se limitaba a estudiar y retener en la memoria uno o unos pocos textos clásicos, sino que leía con profusión. De muchacho, su pobreza no le permitía comprar libros, pero hojeaba constantemente las obras que hallaba a su alcance en las librerías, y era fama que podía repetir de memoria cualquier cosa que hubiera leído. Como le dieran un pequeño cargo público, este joven inteligentísimo trató de aleccionar a sus colegas y superiores en lo tocante a sus yerros. Muy pronto tuvo que dimitir. Escribió varios libros, de los cuales una obra extensa titulada el *Lun Heng* o *Ensayos críticos* ha llegado hasta nuestros días.

Estos escritos eran sin duda alguna críticos. Si consideramos el ambiente en que se produjeron, puede dudarse si ninguna otra obra literaria en la historia humana revela un espíritu más independiente. Wang ataca la forma entera del estudio clásico, diciendo que es demasiado estrecha. Al escribir, dice, no debe uno limitarse a comentar los clásicos, ni a imitar lo que se ha hecho antes, sino que debe uno expresar sus propias ideas en lenguaje claro y comprensible. Aunque considera importante la historia, afirma que los tiempos modernos son tan dignos de estudio como la antigüedad, y declara que gran parte de lo aceptado como historia es manifiestamente falso [34].

Aunque Wang ostensiblemente se considera confuciano, no teme criticar aun al propio Confucio, acusándole de hablar oscuramente, vacilar en sus opiniones, contradecirse e incluso proceder de modo inadecuado. Gran parte del mal provenía, dice, del hecho de que los discípulos de Confucio no le cuestionaban ni le criticaban bastante. Todos los alumnos tienen la obligación de discutir con sus maestros, dice, y no aceptar nada que el maestro no demuestre [35].

Refuta Wang con todo pormenor miles de supersticiones que eran creídas incluso por personas cultas. Se creía —y todavía hoy lo creen los ignorantes— que la ola que forma la marea en el río Ch'ien-t'ang era motivada por el espíritu de cierto ministro a quien se condenó a muerte y arrojó al río en el siglo quinto antes de JC. Wang se mofa de esto y explica correctamente que el fenómeno es causado por la entrada de aguas de la marea en un lecho fluvial angosto; dice también que las mareas guardan correlación con las fases de la Luna [36].

Wang es en gran medida un mecanicista empedernido, y por lo tanto un determinista. El Cielo y la Tierra no producen el hombre deliberada sino accidentalmente. El Cielo no posee inteligencia ni voluntad, y no puede premiar el bien y castigar el mal. Los fenóme-

nos naturales son tan sólo eso, simples fenómenos, y no avisos del Cielo. Ni la adivinación en cuanto al futuro ni las píldoras para prolongar la vida tienen ningún efecto. Los hombres mueren cuando las circunstancias lo determinan, y una vez han muerto, ahí acaba todo; no existen los fantasmas [37].

Todo esto es asombroso por su aire de modernidad. Pero como Wang Ch'ung no era sobrehumano, no podía escapar del todo a las creencias de su época. Aunque refutó muchas supersticiones, afirmaba solemnemente que una diversidad de milagros referidos por la tradición habían ocurrido en realidad [38]. Sus críticas son a menudo tan pedantescas y mal fundadas como las proposiciones que intenta rebatir, y se contradice con frecuencia. Además, como Fung Yu-lan ha dicho muy bien, es un crítico tan predominantemente destructivo, y es tan escaso lo que ofrece en cambio de verdaderamente constructivo, que en realidad su pensamiento no es tan importante como suponen tantos eruditos contemporáneos [39].

¿En qué medida influyó en el pensamiento de Han? Cierto número de eruditos de nuestros días han sostenido que afectó fuertemente la reacción contra el confucianismo tradicional en el siglo segundo de nuestra era. Pero esto parece dudoso. El hecho mismo de que gran parte del pensamiento de Wang Ch'ung aparezca para nosotros tan razonable indica que probablemente parecería absurdo, si no incomprensible, a muchos de sus contemporáneos. Al parecer no hay prueba alguna de que los *Ensayos Críticos* fueran siquiera conocidos en círculos intelectuales hasta mucho tiempo después de muerto Wang. El libro se descubrió en el distrito natal de Wang Ch'ung en la costa del sureste, como cosa de un siglo después de haber sido escrito, y el que lo encontró, un sabihondo de la época, no hizo público su hallazgo, sino que lo guardó secretamente para sí y lo usaba para adornar su conversación, haciendo pasar por suyas las ideas que tomaba del libro. Parece

que en el siglo tercero volvió a ser descubierto el libro en el distrito natal de Wang, esta vez por un funcionario que se valió de él de la misma manera, pero que andando el tiempo lo hizo público por fin [40]. Esto no abona precisamente la idea de que la obra de Wang Ch'ung fuese bien conocida en aquellos primeros siglos.

La gran influencia nueva en el pensamiento chino, que empezó a hacerse sentir en tiempos de Han, fue el budismo. Y señalaba en una dirección casi diamentralmente opuesta a la del pensamiento de Wang Ch'ung.

10. Budismo y neo-confucianismo

Hasta allá por los comienzos de la Era Cristiana, la civilización china estuvo probablemente más aislada que ninguna otra gran cultura. No quiere esto decir que, pese a dificultosos mares, elevadas montañas y tierras áridas habitadas por pueblos inhospitalarios, no se filtraran desde el exterior algunas influencias culturales. Filtraciones las hubo, y muy importantes: sólo futuros estudios podrán revelarnos toda su importancia.

Sin embargo, hablando en términos generales, podemos decir que el pensamiento chino, hasta los albores de la Era Cristiana, lleva un sello peculiarmente chino. El estudiante de filosofía occidental que estudia el pensamiento indio encuentra mucho que es nuevo para él, pero en modo alguno le resulta todo enteramente desconocido. Las sutilezas metafísicas a que está acostumbrado le salen al paso allí, y en formas de mayor complejidad aún, si cabe. Pero el filósofo occidental que estudia el pensamiento chino primitivo puede sentirse inclinado a negar que aquello sea filosofía en absoluto. Desde luego tiene uno que admitir que es

una clase de filosofía muy diferente, que por lo general permanece muy apegada al terreno de la vida humana ahora y aquí y a los problemas humanos.

Hemos llegado a un punto en la historia a partir del cual éste ya no será más el caso. Allá por los comienzos de la Era Cristiana, el budismo se extendió a China desde la India. Esto significó mucho más que el mero advenimiento de una religión. Para algunos chinos significó una nueva forma de vida. Para todos los chinos, tanto si aceptaban el budismo como si no, significaba que en adelante se miraría el mundo de formas distintas, y el universo se concebiría como algo muy diferente de lo que hasta entonces habíase concebido. El entero modo de pensar chino había en cierta medida cambiado, tan gradual y tan universalmente que muy pocos se daban cuenta de lo que estaba sucediendo. Por espacio de unos mil años el espíritu chino estuvo ampliamente dominado por el budismo.

Si la idea del mundo budista es diferente de la china, también es diferente de la nuestra. Para comprenderla debemos dar un vistazo a las circunstancias que la originaron y a la historia del pueblo que la creó.

Nuestro conocimiento de la historia india más temprana proviene de los himnos que constituyen los Vedas. Fueron escritos por un pueblo, los indoarios, que estaba relacionado con los iranios. Su lengua, llamada «sánscrito védico», pertenecía a la familia de lenguas indoeuropeas y estaba así relacionada con todas las principales lenguas de Europa. Se cree que este pueblo penetró en la India desde el nordeste, quizá hacia el 2000 antes de JC. Se ha supuesto que eran altos y de tez clara; al extenderse hacia el sur por la península indostánica entraron en contacto con los drávidas, morenos y de corta estatura, que poblaban la región. La más primitiva cultura que conocemos por los Vedas es tal que en ella vivían los hombres cordial y alegremente, sin el hastío de la vida que llegó a dominar el hinduismo poco tiempo después. Pero incluso en esa

fecha temprana hallamos ciertos atributos que van a persistir. Estos indios ponen un énfasis tremendo en su religión. Y aun el más antiguo de los Vedas pregunta si en el principio era el ser o el no ser [1].

A medida que el hinduismo se desarrollaba empezaron a destacar varias características fundamentales. Quizá la idea más básica de todas sea la de la reencarnación. Creíase de modo muy general en la India (y todavía se cree) que la vida que uno vive ahora es tan sólo una más en la enorme serie de vidas que se remonta muy atrás en el pasado. Anteriormente uno puede haber vivido, y puede vivir otra vez en el futuro, encarnado como un animal o incluso como un dios, o al menos un ser semejante a los dioses.

Puesto que puede uno renacer en diversas formas y lugares, debe de haber una causa que determine estas diferencias. En efecto, la hay, y muy natural y lógicamente dicen los hindúes que esta causa es la suma total de los hechos de una persona en sus existencias pasadas. Como la palabra que en sánscrito significa «hecho» es *karma*, esta idea se conoce como la doctrina del karma. Lo que uno sea, si animal, ángel u hombre, y si de casta alta o baja, depende de su karma acumulado: el balance de los hechos buenos y malos que haya llevado a cabo en existencias anteriores.

Muchas son las técnicas de salvación que pueden hallarse en el hinduísmo, pero el objeto, al menos para los más intelectuales, es sólo uno. Podríamos suponer que tal objeto sería hacer que uno naciese como un hombre de la casta más elevada o como un dios. Pero no es así. Se le llama de muchas maneras —los budistas lo llaman «nirvana»— y puede ser interpretado de formas diversas, pero el objeto a conseguir es esencialmente un estado en el cual *uno no vuelve a nacer más.*

¿Por qué? Porque incluso la mejor de las vidas se caracteriza por su mucho sufrimiento y porque, además, esta rueda incesante de los renacimientos le mantiene a uno en un perpetuo estado de cambio, sin aportar

nada que satisfaga el anhelo de permaencia que, para los indios al menos, es imperativo. Esta liberación de los renacimientos ¿significa la extinción? Por lo general no es así como se entiende. Algunas veces se explica como identificación con el alma suprema del universo y como un estado de inmutable bienaventuranza. En cualquier caso, sin embargo, debe ser tan diferente de cuanto conocemos que es una virtual extinción de todo lo que ahora somos, aun cuando pueda decirse que continuamos en otro estado.

¿Cómo pueden los indios desear esto? Al primer golpe de vista parece incomprensible, pesimista, incluso morboso. ¿Por qué no han de desear los seres humanos vivir más? Hemos de recordar, no obstante, lo que en la creencia de los indos se presenta como alternativa: una interminable sucesión de renacimientos, vidas y muertes. Un filósofo indio expuso la idea relativamente optimista de que todos, tanto los necios como los sabios, hallarían alivio después de peregrinar a través de ocho millones cuatrocientos mil nacimientos [2]. Una perspectiva que da vértigo. ¿Cuántos de nosotros estaríamos dispuestos a vivir de nuevo los penosos años de adaptación por los que tuvimos que pasar en nuestra adolescencia, en esta única vida? Multipliquemos eso por el infinito y nos será más fácil comprender el punto de vista indio.

Gran parte del pensamiento hindú, aunque no todo, afirma que la única realidad verdadera es el ser supremo, con el cual el alma individual se identifica sólo con que sea capaz de advertir ese hecho; se sigue de aquí que el mundo tal como lo conocemos es meramente una ilusión. Tanto si está de acuerdo con esta idea como si no, el hinduismo en general muestra una fuerte tendencia a considerar la vida en este mundo como algo sin importancia, como, según cierto pensador la ha definido, «un despliegue de sombras chinescas sin tan siquiera un argumento» [3].

Como medios de salvación, el sacrificio y el ritual han sido importantes desde la época de los Vedas. El ascetismo, la automortificación, también se mencionan en aquellos himnos primitivos y ha continuado revistiendo importancia desde entonces. No se trata aquí meramente de hacer penitencia por pecados pretéritos; el ascetismo se concibe dotado de un valor positivo en sí mismo. Se cree que el asceta adquiere poder mediante sus austeridades, y hasta se cuenta que determinadas deidades crearon el mundo por medio del ascetismo. El más alto camino para la salvación, sin embargo, es el del conocimiento. Pero este conocimiento no es como el que se imparte en la mayoría de las universidades, sino conocimiento de las cosas más altas. No procede sólo del estudio, sino también, y sobre todo, de la meditación. Se supone que con la meditación llega uno a verificar que es idéntico —uno mismo— a la suprema realidad del universo. Tal es la idea expresada por la famosa afirmación de uno de los Upanisads: «Eso eres Tú.»

Es sumamente difícil cualquier intento de descripción del hinduismo, ya que la variedad y la tolerancia para con las diferencias se cuentan entre sus principales características. Si este exiguo bosquejo de unos pocos de sus atributos lo ha hecho aparecer absurdo o ingenuo, la culpa es de la descripción. La metafísica hindú es tan compleja y alambicada que da vértigo; como si hubiera explorado toda posición posible, desde el panteísmo al completo ateísmo y materialismo. Un agnóstico indio no se contenta sencillamente con afirmar que no poseemos conocimiento cierto. Uno de ellos se negó a decir, respecto a la cuestión de si las acciones buenas y malas traen consecuencias, o que si las traen, que no las traen, que *juntamente* las traen y no las traen, *o bien* que *ni* las traen ni las dejan de traer [4].

Sobre este trasfondo del hinduismo debemos entender la génesis del budismo. Generalmente se conviene que el individuo conocido como «el Buda» fue un hom-

bre que en realidad vivió en el mundo, aunque hay grandes diferencias de opinión incluso entre los estudiosos acerca de algunos hechos de su vida. La tradición del budismo meridional fecha su nacimiento en 623 a. de JC., pero la mayor parte de los especialistas parecen convenir que vivió aproximadamente del 560 al 480 a. de JC. De ser así, fue contemporáneo de Confucio, aunque un poco más viejo que él; pero lo más probable es que ninguno de ambos hombres supiese jamás nada del otro. Los especialistas difieren incluso en cuanto a lo que constituía la esencia y fundamento de su enseñanza. Lo único que nos resta es abrirnos cuidadosamente camino entre aquellas parcelas de la tradición que la mayor parte de los especialistas parecen aceptar como válidas. Para nuestro actual propósito, el carácter de la tradición en sí reviste importancia.

El nombre familiar del Buda, por el que frecuentemente se le designa, era Gautama. Era hijo del rey de un pequeño estado en la India septentrional. Se casó y tuvo un hijo; pero a la edad de veintinueve años, según la tradición, renunció a su vida ordinaria y abandonó el hogar para seguir una vida religiosa. Esto no era una cosa infrecuente en la India en aquel entonces; muchos miembros de la castas superiores se hacían vagabundos religiosos. Estudió sucesivamente con dos maestros, practicando la meditación y el ascetismo, pero no estaba convencido de que ninguna de esas dos vías llevase con certeza a la salvación. Siguió su existencia errante, en busca del verdadero camino. Hizo ayunos prolongados que le pusieron entre la vida y la muerte, pero sin resultado alguno. Finalmente, sentado bajo el famoso «árbol de la iluminación», pasó por diversas fases de meditación al final de las cuales pudo decir: «Ha sido aniquilado el renacer... Ya no tengo nada que ver con este mundo.» Se había convertido en «el Buda», es decir, «el Iluminado». Al parecer había entrado en el nirvana aún en esta vida, y en cualquier caso no volvería a renacer.

Al principio desesperaba de poder comunicar a otros la verdad que había descubierto. Con el tiempo, sin embargo, llegó a estar convencido de que era su deber intentar iluminar a otros, y así lo hizo.

Su doctrina, como se expone en diversas escrituras, está basada en la ley de causa y efecto. La existencia es un mal del que hay que librarse. ¿Qué determina la existencia? El deseo, el apego a la vida y a los objetos sensibles. Extermínese este deseo y este apego, y uno se verá libre de la rueda de la existencia. Hacia el fin de la vida, pues, no tiene uno más que practicar el celibato, las buenas obras y la contemplación, y al morir (si no antes) entrará uno en el nirvana. Aquellos que emprendían tal género de vida y se hacían miembros de la orden eran monjes; Gautama posteriormente permitió a las mujeres hacerse monjas, aunque se decidió a ello muy a regañadientes. Los laicos no eran miembros de la orden, pero adquirían méritos manteniendo a monjes y monjas. Estos laicos tenían que observar un código de conducta mucho más simple: no debían matar, tomar bebidas alcohólicas, mentir, robar ni ser lascivos. Aunque el laico puede esperar el nirvana, también es legítimo para él aspirar al renacimiento en un paraíso temporal.

No ha de suponerse que el budismo pasó mucho tiempo, si es que pasó alguno, sin esos aderezos de mitología que raras veces faltan en ninguna religión. Al Buda se le consideró muy pronto, y tal vez desde el primer momento, como un ser milagroso. No obstante, si uno acepta el postulado básico de la reencarnación, el budismo primitivo era una doctrina relativamente sencilla y racional. A esta clase de budismo se le llama con frecuencia (por razones que consideraremos en breve) «Budismo Hinayana». Hay alguna razón para suponer que es ésta la clase de budismo que primero se conoció en China.

No sabemos cómo ni cuándo llegó el budismo a China; sabemos, eso sí, que la versión de este hecho

tradicionalmente aceptada es incorrecta. A menudo se ha señalado que existen similitudes entre el pensamiento taoísta del *Lao Tse* y el *Chuang Tse,* e ideas que se hallan en algunas obras indias. Pueden citarse pasajes de libros budistas que muestran grandes semejanzas con ellos. Es muy posible que entraran en China ideas indias con antelación suficiente para influir en estas obras taoístas, pero en lo que se refiere a pruebas detalladas sobre este particular habremos de esperar futuras investigaciones. Las tenemos, en cambio, de que el budismo se conoció en China allá por los comienzos de la Era Cristiana.

Hay una obra muy interesante llamada *Mou Tse* *, por el nombre de su autor, que probablemente se escribió hacia el 200 de JC. Mou Tse fue un estudioso chino que conocía los clásicos confucianos extraordinariamente bien. También estudió el taoísmo, y finalmente se hizo budista. Pero el propio Mou Tse nos dice que el budismo no estaba bien considerado en China en su época por los hombres de mundo y los intelectuales de la corte. Mou Tse se daba cuenta de que lo miraban como un hereje. Por esta razón escribió su libro, en forma de diálogo, para explicar y defender el budismo.

Hace una lista de las objeciones más corrientes que se le oponen en China: es una doctrina bárbara. La reencarnación es improbable. La piedad filial exige que uno deje el propio cuerpo intacto y tenga descendencia, pero los monjes budistas se afeitan la cabeza y observan —o al menos se supone que observan— el celibato (Mou Tse admite que no todos son célibes en realidad). Si Buda es realmente el más excelso de los

* Paul Pelliot escribió una Introducción a esta obra y la tradujo con el título de «eou-tseu ou les doutes levés», en *T'oung Pao,* XIX (Leyden, 1920), 255-433. Hay alguna diferencia de opinión respecto a la fecha de esta obra (véase *ibid.,* pp. 258-66 y 429-33). Pelliot, aun admitiendo la posibilidad de que fuera una falsificación, creyó que probablemente se trataba de una obra auténtica de finales del siglo segundo de JC.

maestros, ¿por qué no le siguieron los sabios Yao, Shun y Confucio? Mou Tse sale al paso de estas y otras muchas objeciones con gran habilidad e ingenio, y se revela un experto consumado citando a los clásicos confucianos con ese fin. No ha abandonado a Confucio, insiste, al hacerse budista. Los clásicos confucianos son las flores, pero el budismo es el fruto.

Lo más notable son las constantes citas del *Lao Tse* que hace Mou Tse en apoyo del budismo. Para el «nirvana» budista emplea el término *wu wei*, que como antes vimos es una expresión taoísta con el significado de «no acción». También utiliza otros términos taoístas en su exposición del budismo. En realidad, Mou Tse parece considerar el budismo sencillamente como una forma más antigua y más amplia de la doctrina taoísta.

Taoísmo y budismo se asociaban por lo general en la mente china. Se usaban muchos términos taoístas en la traducción de las escrituras budistas, y muchos chinos estudiaban taoísmo y budismo juntamente. Los budistas eran a menudo bastante tolerantes con el taoísmo, y algunas veces hasta incluían deidades taoístas en sus templos.

El taoísmo, que en los últimos tiempos, durante las épocas Chou y Han, había asimilado una vasta proporción de religión y prácticas mágicas chinas, copió al budismo estableciendo templos, monjes y monjas, escrituras y doctrinas que en muchos aspectos son asombrosamente similares. Los taoístas, empero, no eran tan tolerantes con los budistas como los budistas con ellos; quizá la profusión con que habían tomado y se habían apropiado elementos del budismo les hubiera dejado mala conciencia. Decían los taoístas que Lao Tse había ido a la India y enseñado al Buda, de suerte que el budismo no era más que un retoño del taoísmo. Budistas y taoístas eran rivales por lo general en la pugna por lograr influencia en la corte china, y muy a menudo eran taoístas los instigadores de me-

didas tomadas por el gobierno para reprimir el budismo en China.

Hemos visto que al budismo primitivo se le llama algunas veces «Budismo Hinayana». Este nombre se lo dieron los defensores de una variedad de budismo desarrollada posteriormente, que ellos llamaban «Mahayana». Esto significa «gran vehículo»; y a la forma más antigua la llamaron paternalistamente «H i n a y a n a», «vehículo menor», para distinguirla. El Mahayana se desarrolló en la India, posiblemente hacia los albores de la Era Cristiana. Su diferencia más esencial es el lugar que concede al *bodhisattva*, literalmente «estado de iluminación». El bodhisattva es un ser que se ha capacitado para entrar en el nirvana y convertirse en un Buda, pero que voluntariamente renuncia a este privilegio a fin de continuar entre los seres del universo todavía no iluminados y trabajar por su salvación. Es una figura heroica, reverenciada e incluso venerada por su sufrimiento, esfuerzo y compasión para con los demás. Los budistas mahayánicos consideran egoísta el empeño por el logro personal del nirvana característico de los hinayánicos.

En general, el Budismo Mahayana satisface los gustos populares, desarrollando en un grado máximo aquellos elementos supersticiosos y mitológicos que tenían escaso relieve en el budismo primitivo. También hallamos en el Mahayana una considerable proporción de especulación metafísica, tratando la especie de temas que el Buda se negó a discutir porque, según dijo, no servían para nada. El espinoso problema de la diferencia entre las dos enseñanzas se aborda resueltamente en una de las más famosas escrituras mahayánicas. Cita al propio Buda, haciéndole decir que en un principio había enseñado solamente la doctrina Hinayana porque los hombres no estaban todavía preparados para la verdad superior del Mahayana [5].

Al parecer las primeras escrituras budistas traducidas al chino fueron Hinayana, pero ya en el siglo se-

gundo de JC. se tradujeron algunos materiales mahayánicos, y a partir del siglo quinto la mayor parte de las traducciones fueron mahayánicas.

Aunque el budismo se conoció en China a comienzos de la Era Cristiana, y aun antes quizá, por espacio de varios siglos tuvo poca influencia en los círculos intelectuales chinos. En la literatura china parece habérsele mencionado muy poco hasta el siglo tercero. Entre las masas, empero, iba difundiéndose. Un terreno especialmente fértil para la propagación de la nueva fe proveíanlo los pueblos procedentes del norte y del oeste que invadían China y formaban estados sobre los cuales reinaban como conquistadores. Algunos de sus príncipes se hicieron devotos conversos, y se dice que para el año 381 nueve décimas partes de la población del noroeste de China eran budistas [6]. El famoso monje indio Kumarajiva fue nombrado funcionario del gobierno en Hsian poco después del año 400; organizó un departamento de trabajo, alistando en su personal a cientos de monjes, que tradujeron noventa y cuatro textos budistas bajo su inspección directa. Aproximadamente por esa misma época se hizo budista un emperador chino cuyos dominios hallábanse limitados ahora a China meridional.

Un siglo más tarde el emperador Wu (reinó del 502 al 549), fundador de la dinastía Liang, comenzó su reinado como confuciano, pero a los pocos años se convirtió al budismo. Daba conferencias públicas sobre las escrituras budistas, compiló el primer canon budista chino, escribió sobre el budismo y se retiró por tres veces a un monasterio. También promulgó edictos prohibiendo el sacrificio de animales, que va contra la doctrina budista de no hacer daño a ningún ser viviente. En la historia china subsiguiente fueron budistas un cierto número de emperadores y emperatrices.

Templos y monjes se multiplicaron rápidamente, y los fieles cedieron a los templos una considerable extensión de tierra. Esta retirada de inmenso número de

ciudadanos de la producción y de los grandes espacios territoriales de las nóminas de impuestos inspiró serios recelos en los círculos oficiales. En 845 un emperador adepto del taoísmo decretó que más de 40.000 templos budistas fueran demolidos; 260.000 monjes y monjas, secularizados; 150.000 siervos de los templos, manumitidos, y una enorme superficie de tierra perteneciente a los templos, confiscada. Estas cifras tal vez sean exageradas, pero ponen de relieve el hecho de que el budismo chino había alcanzado tremendas proporciones. Ni este ni otros intentos ocasionales de represión consiguieron eliminarlo.

No sólo fueron los humildes y los emperadores quienes se hicieron budistas. A medida que el movimiento iba adquiriendo pujanza, durante el primer milenio de la Era Cristiana, los mejores espíritus se volvían cada vez más hacia el budismo. En el siglo XI el famoso estadista y reformador Wang An-shih (cuya lápida fue colocada en el templo de Confucio junto a la de Mencio después de su muerte) deploraba el hecho de que los intelectuales acudiesen al budismo y al taoísmo en busca de ideas; lo cual no obsta para que su propio hijo escribiera libros sobre taoísmo y sobre budismo [7]. En el siglo XII Chu Hsí, considerado el venero principal de la reciente ortodoxia confuciana, afirmó que los hombres cultivados se habían visto forzados a acudir al taoísmo y al budismo en busca de concepciones éticas y religiosas [8].

Quizá el indicio más impresionante de la influencia del budismo sea el hecho de que, mientras unos pocos intelectuales confucianos continuaban reprobándolo como una superstición extranjera, los templos confucianos, entre los siglos VIII y XVI, albergaban imágenes de Confucio, sus discípulos y otras figuras veneradas en una disposición notablemente similar a la de las imágenes en los templos budistas. John K. Shryock, refiriéndose a esta similitud, dice que es «difícil tenerla por una coincidencia» [9].

Este éxito tan amplio y tan rápido del budismo es sorprendente. Hay muchas cosas en el budismo que uno habría esperado fuesen enojosas para los chinos. Y lo eran; hasta el libro del intelectual budista Mou Tse nos lo dice así. Pero los atractivos irresistibles eran todavía más. Algunos de ellos son de lo más evidente.

No es mera coincidencia que el período del tremendo crecimiento del budismo chino fuera un tiempo en el cual el mundo chino se hallaba excesivamente trastornado. Hemos visto que los últimos días de la dinastía Han, en el siglo segundo de JC., fueron cualquier cosa menos plácidos. Los intelectuales buscaban refugio en una especie de nihilismo o en el misticismo taoísta. El pueblo llano, agobiado entre la opresión de los funcionarios y la de los grandes terratenientes, caía cada vez más en las filas del proletariado desheredado, si no en las de los esclavos.

Estas masas miserables se dejaron arrastrar por un movimiento taoístas que predicaba el advenimiento de una era de prosperidad e igualdad. Fueron organizadas en comunidades rústicas donde las comidas se hacían en común y se practicaba la confesión pública de los pecados, y se las preparó para la acción militar. En 184, estos «Turbantes Amarillos», como se les llamaba, se alzaron en armas y consiguieron el dominio de una vasta proporción de China. Se dice que en un solo año medio millón de seres humanos perecieron en la refriega. La rebelión fue sofocada, pero sumió al país en la guerra civil, que duró el tiempo de una generación y convirtió a China, como ha dicho un historiador, «de un poderoso imperio en un inmenso cementerio» [10]. China quedó dividida en tres estados, y un siglo después comenzaron las invasiones bárbaras. Entre los años 220 y 589 de JC., hubo sólo un breve período de veinticuatro años en que China estuvo unida; en ocasiones llegó a estar dividida en un sinfín de estados, todos mutuamente hostiles.

Nada tiene de extraño que en un mundo semejante muchos buscaran refugio en el budismo. Mou Tse, el autor budista chino antes considerado, nos dice que en los últimos tiempos de Han, después de la rebelión de los Turbantes Amarillos, muchas personas que tuvieron medios para ello huyeron a China suroccidental, que se hallaba relativamente tranquila, y allí muchos se sumieron en el taoísmo. Mou Tse fue uno de estos refugiados, y dice con franqueza que se acogió al budismo huyendo de los males del mundo.

El monasterio budista debía de parecer un refugio divino en tiempos como aquellos. Allí no tenía uno que preocuparse de los insolubles problemas del mundo, sino tan sólo leer las escrituras, cumplir el ritual y meditar. Ni siquiera tenía uno que trabajar, ya que el sustento lo proveía el laicado. Si uno era creyente sinceramente, tenía asegurada la paz del ánimo, y podía esperar que su monasterio siguiera siendo una isla de paz aun cuando las guerras asolaran el mundo a su alrededor.

Sólo unos pocos podían hacerse monjes o monjas, pero todo el mundo podía ser budista laico. Esto era algo bastante nuevo. Para obtener mucha satisfacción del confucianismo era preciso que uno supiera leer muy bien. En el taoísmo la meta era hacerse un inmortal, pero sólo unos pocos espíritus selectos podían alcanzar tal cosa. En el budismo, en cambio, y especialmente en sus aspectos Mahayana, todos, absolutamente todos, podían obtener un grado muy satisfactorio de salvación. Por supuesto, tenía uno que esperar para ello hasta después de la muerte, pero el pensamiento chino tradicional había guardado un silencio casi completo sobre el tema de la vida más allá de la muerte. El budismo ofrecía al menos una esperanza, y en unos momentos en que los hombres vivían en un infierno terrenal ya era mucho poder esperar ganar *para sí mismo*.

Poderosos bodhisattvas aguardaban dispuestos a ayudarle, anhelantes incluso de poderle servir. Uno de ellos, varón en la India, ha sido transformado en China en una figura femenina, a la que Lewis Hodous ha llamado «la diosa más popular de China». Dice de esta bodhisattva (Kuan Yin, comúnmente llamada «la Diosa de Misericordia») que «su imagen se encuentra en casi todos los hogares y sus templos se levantan por toda China» [11]. (Confieso que algunas de las pequeñas representaciones de esta diosa, exquisitamente reproducida en madera, marfil o porcelana, son tan bellas y atractivas que poco me ha faltado para convertirme al budismo.)

Está luego Amitabha, uno de los muchos Budas, tan compasivo que se negó a convertirse en un Buda salvo a condición de poder distinguir a otros a elección suya, su inmensa provisión de méritos acumulados. Por esta razón, aquellos que viven rectamente, o imploran la intercesión de Amitabha, o incluso (según la interpretación más optimista) hacen una sola invocación de su nombre, nacerán después de la muerte en su paraíso, que se llama «la Tierra del Puro Deleite» [12].

Esto no es el nirvana, desde luego, sino sólo una etapa hacia él. Sin embargo, los lapsos de tiempo en el budismo son tan inconcebiblemente largos que la mayoría de la gente no se preocupa acerca de este punto. Otra figura interesante es el Buda que ha de venir, representado con un saco que contiene la futura felicidad para todos. Ríe porque sabe, por malas que sean las cosas que de momento contemple, cuán maravilloso será todo el bienaventurado porvenir.

El budismo en China no sólo ha ofrecido la salvación para los buenos y los creyentes, sino que también ha descrito en términos gráficos las torturas que esperan a los impíos en la multiplicidad de infiernos budistas. Pero también aquí brinda una salida. Estos tormentos no son permanentes, sino sólo una serie de purgatorios; mediante una complicada serie de ceremonias es posible ayudar a los seres queridos a pasar por

ellos rápidamente. Los oficios por los muertos han sido importantes en China desde tiempo inmemorial; el budismo logró hacerse sitio, y muy holgado, en el desempeño de esta función milenaria.

El budismo llamaba no sólo a las mentes y los corazones de los hombres, sino también a sus ojos. Altas pagodas y templos de nobles proporciones impresionaban incluso al no creyente. Probablemente pensaremos que los «ídolos» eran toscas representaciones concebidas sólo para embaucar a las almas crédulas, pero los historiadores del arte nos dicen que la mejor escultura budista china era mucho más que eso. J. Leroy Davidson escribe que

«sólo en China en el siglo quinto se combinaron la contención convencional y el fervor religioso para producir un perfecto equilibrio entre las representaciones humanas y la idealización budista que transmite con un mínimo de distracción y un máximo de fuerza el espíritu generalizado de los más profundos conceptos de la doctrina... Los iconos son todo lo humanos que deben ser para el reconocimiento de la masa. Están deshumanizados en repetidos ritmos, de suerte que el devoto sea transportado más allá de los mismos a las abstracciones que representan» [13].

Los chinos son tolerantes. No ven nada malo en tomar parte en ceremonias en un templo budista, otro taoísta y otro confuciano en el mismo día. Los budistas son tolerantes también. Ya hemos reseñado su actitud respecto al taoísmo. Decían que un determinado bodhisattva era una encarnación de Confucio, y Lewis Hodous refiere que en tiempos hubo «un templo budista a Confucio» en Shantung [14]. En algunas ceremonias budistas se venera a la deidad china «el Cielo» [15]. La virtud de la piedad filial no estaba del todo ausente ni siquiera en el budismo indio [16]; pero en China se le concedía una importancia especial a tono con las costumbres del país. Los templos budistas se construían con arreglo al sistema chino de las ideas mágicas (las cinco fuerzas y demás), conocido como *feng shui*.

Sería un gran error suponer que todos los budistas chinos han sido ignorantes a quienes se engañaba con prédicas sobre magia y supersticiones ingenuas. Yo he tenido el privilegio de tratar bastante íntimamente a un intelectual chino que era devoto budista, hombre inteligentísimo no desprovisto en modo alguno de sentido del humor. Jamás hablaba de su religión, pero ésta le daba una serenidad y una dulzura impresionantes, que no lo eran menos por su absoluta discreción y naturalidad.

El código ético del budismo es tal que, con poquísimas excepciones, obtendría la aprobación de los moralistas en todo el mundo. La ética del budismo, no menos que sus espetaculares promesas, ha tenido parte importante en la captación de la voluntad de los chinos.

Incluso entre las diferentes sectas del cristianismo hay muchas doctrinas que atraen a una diversidad de temperamentos. En el budismo esto es aún más cierto. Una modalidad de pensamiento del budismo indio que fue llevada a China por un famoso monje en el siglo séptimo, alcanzó un plano muy sutil de reflexión metafísica. Como Clarence H. Hamilton explica, enseñaba que «el universo es únicamente representación mental», y trataba «de demostrar que el mundo aparentemente externo y concreto no es sino fabricación de nuestra conciencia, pues era su propósito liberarnos del temor y del apego a ese mundo irreal» [17]. Su técnica era, en parte al menos, la de la meditación.

Esta metafísica tan sutil parece que sólo tuvo una aceptación limitada en China. Otra escuela de pensamiento, que también daba prioridad a la meditación, llegó a tener una influencia más amplia no sólo dentro del budismo, sino también sobre todo el pensamiento chino. Su nombre proviene de una palabra sánscrita que significa «meditación», traducida al chino y luego al japonés; en Occidente es casi universalmente conocida por el término japonés como «Budismo Zen».

Comenzar a explocar siquiera en forma adecuada lo que es el Zen requeriría un libro entero y muchos más conocimientos de los que el autor de éste puede disponer. La historia del Zen en China es algo bastante controvertido y no tiene por qué preocuparnos. Antecedentes aparte, se basaría, según parece, en enseñanzas como las de un monje chino que alcanzó celebridad allá por el año 400 y que declaraba que el mundo de Buda no es ninguna remota «Tierra Pura», sino el mundo que nos rodea; que todos los seres dotados de sentido poseen la naturaleza del Buda; y que todos, incluso los adversarios del budismo, pueden alcanzar el estado de Buda por iluminación súbita, sólo con que se den cuenta de este hecho.

Con el desarrollo del Zen, se creyó que la iluminación podía alcanzarse mediante prácticas de meditación aprendidas de la India, como, por ejemplo, contemplando una pared desnuda. Una influyente escuela enseñaba que no era necesaria ninguna técnica especial; no tenía uno más que obrar en la vida recta e inteligentemente. Si a un maestro del Zen le preguntaba algún discípulo por el significado de la Trinidad Búdica, podía tal vez contestarle: «Maíz, trigo y alubias», o bien podía darle un pescozón. Se esperaba de él que pensara y averiguara las cosas por sí mismo. Había una tendencia a prescindir de todo lo externo, incluso las escrituras. Los monjes Zen tomaban parte en el trabajo manual del monasterio. Hu Shib escribe: «Los monasterios del Zen fueron los grandes centros de discusión y especulación filosófica durante los siglos noveno y décimo. Hasta que el zenismo no hubo desalojado prácticamente a todas las demás sectas, no vinieron los monasterios zenistas a asumir los cultos y rituales más antiguos que, como instituciones públicamente sustentadas, estaban ahora llamados a satisfacer» [18].

El espíritu iconoclasta llegó a veces a grandes extremos. Se dice que un monje entró en un templo y escu-

pió sobre la imagen de Buda; cuando se lo reprocharon, dijo: «Por favor, enseñadme un sitio en que escupir donde no esté Buda.» Otro, en una noche de frío, hizo astillas un Buda de madera para encender fuego. He aquí algunas de las incisivas máximas de un famoso monje del siglo noveno, en traducción de Hu Shih:

«El sabio no busca al Buda. El Buda es el gran asesino que ha seducido a tantos haciéndoles caer en la trampa del Demonio prostituyente.» «El viejo truhán bárbaro [el Buda] pretende haber sobrevivido a la destrucción de tres mundos. ¿Dónde está ahora? ¿No murió también pasados los ochenta años de edad? ¿Era él en ningún modo diferente de ti?». «¡Oh, vosotros, varones sabios, desapegad el cuerpo y la mente! Renunciad a todo y liberaos de todas las ataduras.»

«Aquí donde yo estoy no hay una sola verdad que os podáis llevar a casa. Yo mismo no sé lo que es el Zen. No soy maestro, puesto que no sé nada en absoluto. Soy únicamente un viejo pordiosero que mendiga su alimento y su ropa y que a diario evacua el vientre. ¿Qué otra cosa he de hacer? Pero permitidme que os diga: No tengáis nada que hacer; ¡id y acostaos temprano!» [19].

Dice Karl L. Reichelt que los rectores de la más famosa escuela de Zen en China «han sostenido constantemente que el hombre posee en sí mismo las facultades necesarias para alcanzar la santificación, y puede crear por sí su propia felicidad y vencer sus dificultades, sólo con que tenga la visión acertada del verdadero carácter de su humana naturaleza» [20].

Es de una evidencia absoluta que todo esto presenta notable similitud con la filosofía taoísta de los primeros tiempos, tal como la encontramos por ejemplo en el *Lao Tse* y el *Chuang Tse*. Pero quizás sea todavía más sorprendente su semejanza con alguna filosofía taoísta de la que hallamos en el último período Han. Existe general acuerdo en que al menos un cierto grado de influencia taoísta es evidente en el Zen, y se ha sostenido que el Zen realmente no es budismo en absoluto, sino una rebelión contra él. ¿Podemos decir, entonces, que la respuesta china al reto del budismo se

dio dentro de esta misma escuela budista que tanta influencia ha tenido? Puede haber en esto cierta verdad. Pero también es verdad que, aun cuando el Zen desecha muchos de los formalismos y superfluidades del Mahayana, gran parte de lo que en él queda guarda una notable semejanza con el budismo indio primitivo. En realidad, parece probable que la enseñanza original de Gautama, que dijo que cada ser humano debe hallar el nirvana por sí mismo, fuera en muchos aspectos extraordinariamente similar al Zen.

Hemos visto que en los últimos tiempos de Han el confucianismo había llegado a impregnarse totalmente de metafísica taoísta, y que exaltaba fuertemente la tradición y el ritual antiguo. No había perdido por completo su papel histórico como adalid del pueblo llano. Pero lo desempeñaba tan ineficazmente que las masas oprimidas preferían acudir en busca de alivio a esa especie de doctrina taoísta predicada por los Turbantes Amarillos, que prometían una era de paz y felicidad inaudita. Cuando se vio que este sueño de paraíso en la tierra era inlusorio, la mayoría del pueblo chino, durante los turbulentos siglos subsiguientes, aceptó la promesa budista de felicidad después de la muerte. Esto al menos no podía demostrarse si era o no era falso. Del siglo tercero al sexto de JC., el budismo fue la fuerza intelectual dominante en China, seguida por su imitador chino, el taoísmo. Incluso aquellos doctos que continuaron estudiando los clásicos confucianos parecen haberse teñido intensamente de taoísmo y de budismo.

Continuó, no obstante, cierto estudio de los clásicos, y cuando China volvió a unificarse bajo la dinastía T'ang (618-906), la burocracia oficial vino a ser contratada en medida considerable mediante exámenes de aptitud basados principalmente en los clásicos confucianos. En este período, mientras el budismo disfrutaba el punto máximo de su influencia y favor oficial, inició

el confucianismo el notable resurgimiento que terminaría por eclipsar, en influencia intelectual, a la doctrina importada.

En virtud de ese proceso compensatorio que con frecuencia suele darse, el mismo éxito del budismo hizo que se lei dentificase con diversos abusos políticos y económicos. Poderosos monjes, que disfrutaban de favor en la corte y controloban vastas propiedades, hallaban a veces totalmente innecesario vivir sometidos al código moral de la orden. Estas cosas naturalmente acarrearon al budismo mala reputación. Al mismo tiempo los confucianos, desprovistos casi totalmente de prestigio y de influencia, no podían seguir sesteando en la complacencia que había caracterizado a sus predecesores de la época Han. Poco a poco el confucianismo adquirió un nuevo crédito como doctrina de aquellos que aspiraban a introducir reformas no sólo en el terreno de la filosofía sino también en el de los asuntos prácticos.

A pesar del tremendo éxito del budismo en China, diríase que en cierto sentido fue siempre algo ajeno a la mentalidad del pueblo chino, que es normalmente práctico, un tanto escéptico y eminentemente interesado por este mundo. Hemos visto que en el Zen incluso el budismo chino desechaba gran parte de los formalismos y superfluidades del Mahayana y venía a ser muy parecido al taoísmo primitivo. No obstante, aquel que se entregaba con entera devoción a la práctica del Zen tenía que hacerse monje, aunque es un poco difícil de entender, conforme a sus premisas filosóficas, la razón de que esto sea así.

En tiempos de T'ang vemos afirmar a un famoso filósofo confuciano que por medio de técnicas tales como la meditación puede uno alcanzar la iluminación y convertirse, no en un Buda, sino en un Sabio. Sin embargo, en tanto se hace tal cosa, no se retira uno de la familia, el gobierno ni demás actividades usuales de un hombre moral, sino que continúa participándose en todo ello.

Aquí tenemos el Zen llevado a la que probablemente, para la mayor parte de las mentes chinas, parecería su conclusión lógica. No conducía esto a la consecución del nirvana, ya que una característica esencial del nirvana era la liberación del renacer, y el pensamiento chino tradicional nunca había creído en la reencarnación.

Si Gautana, el Buda, hubiese cruzado alguna vez las montañas y predicado su doctrina a Confucio, es probable que Confucio le hubiera contestado algo por este tenor: «Lo que dices es interesante, y puede que sea verdad. Pero tu doctrina de la reencarnación exigiría pruebas muy fehacientes, que no sé cómo vas a poder aportar. Una parte de tu ética es admirable, pero considerado en conjunto tu programa ofrece poco o nada para remediar los graves problemas políticos, sociales y económicos que tienen oprimidos a los hombres. Al contrario, probablemente los empeoraría».

Para los chinos de la época de Confucio este argumento habría sido convincente. En tiempos de la dinastía T'ang, sin embargo, los chinos en general habían llegado a acostumbrarse de tal modo a las complejidades de las teorías cosmogónicas budistas —y taoístas— que una filosofía sencilla y positiva les parecía como si le faltase algo. No se podía esperar apartarlos de tales doctrinas como no fuera mediante un intrépido ataque frontal al sistema metafísico entero. Llegó un momento, como veremos, en que unos pocos confucianos llevaron a cabo dicho ataque, pero la hora no había sonado todavía.

Durante la dinastía Song, que duró de 960 a 1279, surgió lo que corrientemente se denomina «neo-confucianismo». Sus comienzos se remontan de forma evidente al período T'ang. El neo-confucianismo aspiraba a demostrar que el confucianismo podía ofrecer cuanto de deseable ofreciera el budismo, y aun más. Específicamente y en primer lugar emprendió la tarea de competir con la cosmología budista; en segundo lugar, se propuso explicar metafísicamente el mundo y la ética

confuciana; y finalmente, mientras hacía estas cosas, se aplicó a justificar la actividad social y política y a defender el derecho de los hombres a encontrar la felicidad en los quehaceres ordinarios de la vida normal.

Ni cosmología ni metafísica podían derivarse fácilmente de las declaraciones de Confucio en las *Analectas*. Unos cuantos neo-confucianos llegaron incluso a decir, como algunos practicantes del Zen hicieron dentro del budismo, que la autoridad de las escrituras no era de importancia crucial. En general, sin embargo, resultó posible derivar todo lo necesario de las palabras de Confucio mediante interpretaciones bastante alambicadas.

Al exponer la filosofía de Mencio ya observamos que algunas de sus ideas divergen considerablemente de la actitud positivsta de Confucio y encarnan un elemento casi místico que apunta hacia el pensamiento taoísta. Fue a Mencio y a las obras que muestran la influencia de su pensamiento adonde los neo-confucianos acudieron especialmente. Esta tendencia estaba ya presente en la época T'ang, y en el período Song condujo a la institución de los llamados «Cuatro Libros» como escrituras sagradas por excelencia del neo-confucianismo. Consistían éstos en las *Analectas*, el *Mencio*, *La gran Instrucción* y la *Doctrina de la Forma*. Las dos últimas obras habían existido antes simplemente como dos capítulos del clásico titulado el *Libro de los Ritos*. No sabemos con exactitud cuándo fueron escritos, pero se ha sugerido plausiblemente que por lo menos algunas partes de los mismos se inspiraron en las ideas de Mencio. Lo mismo que los budistas del Zen alegaban que su doctrina era una enseñanza esotérica del Buda, no impartida a la grey común, así también los neo-confucianos sostenían que la *Doctrina de la Forma* encarnaba la enseñanza esotérica de Confucio.

Forzados a presentar una cosmología que pudiera competir con la de los budistas, los neo-confucianos adoptaron íntegramente algunas ideas de sus rivales. Así los vemos repetir la idea budista de que el universo

es incesantemente destruido y re-creado. Esto se interpreta en términos chinos, sin embargo, como una función de la operación del *yin* y del *yang,* las cinco fuerzas, la numerología mística y los diagramas que constituyen la base del *Libro de los Cambios.*

Ya hemos visto que este manual de augurios y sortilegios, ajeno por completo al pensamiento de Confucio y al confucianismo primitivo, fue probablemente adoptado y difundido por vez primera en círculos fuertemente teñidos de pensamiento taoísta. Pero a medida que el confucianismo se iba viendo infiltrado por una especie de compleja especulación metafísica, más y más confucianos adoptaban el *Libro de los Cambios,* y ya en tiempos de Han hasta se creía que el propio Confucio era el autor de sus apéndices. Semejante obra, santificada por la tradición con el bendito sello de Confucio mismo, fue sin duda un regalo del cielo para los neo-confucianos. Para muchos de ellos llegó a ser virtualmente una biblia.

El taoísmo posterior, especialmente después de haber sufrido la influencia budista, había desarrollado una complicada cosmología basada en el *Libro de los Cambios,* y no hay duda de que esto influyó en aquellos neo-confucianos que desarrollaban una cosmología muy similar basada en el mismo libro. A decir verdad, Fung Yu-lan ha demostrado que el mismo *Diagrama del Fundamento Supremo,* que era aceptado como exposición fundamental de cosmología por todos los neo-confucianos de la época Song (aun cuando disintieran sobre su significado), es casi idéntico a cierto diagrama publicado en una obra taoísta de fecha anterior [21]. Una escuela de neo-confucianismo acusaba a su principal rival de haberse inspirado en el taoísmo; la escuela rival replicaba que la doctrina de su acusador tenía más semejanza con el budismo Zen que con el confucianismo. En realidad, ambas escuelas estaban influidas tanto por el taoísmo como por el budismo.

Hubo muchas variedades de neo-confucianismo Song, pero predominaron dos escuelas. El jefe de una de estas escuelas, el más famoso de todos los neo-confucianos y el más influyente filósofo chino de los mil años últimos, fue Chu Hsi, que vivió de 1130 a 1200.

Chu Hsi procedía de una familia ilustrada, y ya de niño fue estudiante aplicado. De muy joven estudió taoísmo y budismo; se ha sostenido, aunque el hecho es dudoso, que llegó a hacerse monje budista. En todo caso, en edad temprana hízose decidido confuciano. Desempeñó cargos oficiales de considerable importancia, y en ellos puso especial tesón por conseguir que se reforzara la educación en los colegios. Tuvo muchos alumnos, y las reseñas de sus conversaciones con ellos revelan una inteligencia viva y polifacética y una atractiva personalidad. Escribió largo y tendido. Sus comentarios sobre cierto número de los clásicos más importantes fueron oficialmente aprobados por estimarse que incluían las interpretaciones que debían considerarse correctas en los exámenes del gobierno, desde 1313 hasta que se suprimieron los exámenes en 1905.

Chu Hsi allegó ideas desarrolladas por cierto número de predecesores en el movimiento neo-confucianista, las combinó con su propio genio y elaboró un sistema filosófico. Probablemente su concepción más central sea la de «principio», *li*. Aunque en chino moderno esto se pronuncia exactamente igual que el *li* que significa «ceremonia», los caracteres y son muy diferentes, y los términos no deben confundirse. El término *li* que significa «principio» ha sido tomado, según toda evidencia, del *Libro de los Cambios*.

Todas las cosas existentes están compuestas, afirmaba Chu Hsi, de «principio» más *ts'i*. El término *ts'i* no puede en realidad traducirse, pero es algo así como nuestra idea de «sustancia». Una hoja y una flor son diferentes porque su *ts'i* está regido por diferentes *li* («principios»). Todas las cosas (incluso los ladrillos) consisten a la vez en *ts'i* y en los *li* que les dan su forma; pero en cierto sentido los *li* son anteriores, pues existían antes

de que ningún objeto hubiese adquirido su ser. Las relaciones, tal como las que existen entre padres e hijos, también tienen sus *li*.

Los principios o *li*, dice Chu Hsi, «no tienen origen y son indestructibles». Jamás cambian en modo alguno. En realidad todos ellos son parte del único gran *li*, el Fundamento Supremo, que Chu Hsi algunas veces equipara con el *Tao*. Según la idea de Chu Hsi, el *li* compondría una especie de mundo propio que es «puro, vacuo, inmenso, sin forma... e incapaz de crear nada» [22]. El pensamiento occidental ha concebido a menudo la materia como algo inerte, pero Chu Hsi creía que *ts'i* (que muy aproximadamente corresponde a nuestra idea de materia) era responsable exclusivo de la producción de las cosas existentes y del cambio. En esto se hallaba influido sin duda por la idea de que sólo aquello que es permanente e inmutable es bueno en el más alto sentido.

La naturaleza del hombre, según Chu Hsi, es un *li*, que es una parte del Fundamento Supremo. De esta suerte, el *li* de todos los hombres es el mismo, pero infortunadamente su *ts'i* («sustancia») no lo es. Si el *ts'i* de uno es impuro, uno es necio y degenerado, como si una perla (el *li* de uno) yaciera oculta bajo aguas fangosas (el impuro *ts'i*). Debe uno desembarazarse del impedimento de este *ts'i* oscurecedor y recobrar la naturaleza original de uno, en la cual (como decía Mencio) se hallan presentes las cuatro virtudes fundamentales de benevolencia, rectitud, el *li* que significa ceremonia o cortesía, y sabiduría. Del anublamiento de la perla que es la naturaleza del hombre dijo Chu Hsi: «Sólo con que uno advirtiera que es el deseo humano lo que así oscurece su verdadera naturaleza, recibiría la iluminación» [23]. En algunos aspectos, esto se asemeja notablemente a las doctrinas de Gautama y del budismo del Zen.

También habrá observado el lector la similitud entre la concepción de Chu Hsi en cuanto a *li* o «principio»

y la doctrina de las «ideas» o «formas» en los diálogos de Platón. En algunos puntos las semejanzas son bastante notables, como, por ejemplo, en el *Fedón,* donde se hace decir a Sócrates que la mente percibe mejor que nunca la verdad absoluta «cuando se desase del cuerpo, y tiene la menor relación posible con él, cuando no tiene ningún sentido ni deseo corporales, sino que aspira al ser verdadero» [24].

Hay un pasaje famoso en *La Gran Instrucción* que se consideraba importante ya en la época T'ang y ha seguido siendo acentuado y valorado en la filosofía neoconfuciana, bajo diversas interpretaciones, hasta nuestros días. Dice así:

> Aquellos que antiguamente deseaban dar ejemplo de preclara virtud al mundo entero, lo primero que hacían era poner en buen orden sus estados. En el deseo de ordenar bien sus estados, primero atendían al buen gobierno de sus familias. En el deseo de gobernar bien sus familias, cultivaban antes sus propios caracteres personales. En el deseo de cultivar sus caracteres personales, rectificaban primero sus corazones. En el deseo de rectificar sus corazones, antes hacían sinceros sus pensamientos. En el deseo de hacer sinceros sus pensamientos, extendían primeramente su conocimiento a lo supremo. Esta extensión de su conocimiento a lo supremo estribaba en la investigación de las cosas [25].

Chu Hsi ponía un marcado acento en «la investigación de las cosas» como medio de alcanzar la comprensión moral. «Cuando uno ha trabajado en esto durante mucho tiempo», escribió, «amanecerá un día en que de pronto todo aparecerá claro ... y la mente y sus operaciones serán completamente iluminadas» [26]. La semejanza de esto con el Zen es, por supuesto, considerable.

En la esfera política hay, decía Chu Hsi, un *li* o principio que establece la norma ideal de conducta política. Este es el *Tao,* el Camino. Cuando el gobierno efectivo responde a este gobierno ideal, es bueno; cuando se aparta de él, es malo. Pero aunque este *Tao* no era obra de hombres y es eterno e indestructible, declaraba Chu Hsi que no se le había permitido operar en el mundo

durante los últimos mil quinientos años, lo cual quería decir que desde más o menos la época de Confucio. El príncipe estaba obligado a ampliar su conocimiento mediante la investigación de las cosas hasta convertirse en un sabio. Decía Chu Hsi que los reyes-sabios de la antigüedad lograron una doctrina esotérica explicando el modo de ser el príncipe buen gobernante, pero los reyes más recientes habían sido todos aherrojados por los deseos humanos [37].

Tanto en esta filosofía parece ajeno al pensamiento chino primitivo que sería fácil concluir que los neo-confucianos se han convertido al budismo en todo menos en el nombre. ¿Pero es esto así? ¿Dónde está la reencarnación? ¿Dónde los cielos y los infiernos budistas? ¿Dónde se encuentra la convicción de que esta vida es sólo un incidente relativamente sin importancia, si es que no se trata en realidad de una ilusión? Ninguna de estas cosas, tan fundamentales para el budismo, tiene cabida en el neo-confucianismo. Su tono no es ascético y pesimista, sino moderado y optimista. No predica el apartamiento de la vida y de los negocios del mundo, sino la confiada participación en ellos.

A diferencia de los taoístas, los neo-confucianos no aspiran a la inmortalidad ni temen a la muerte. Para ellos la muerte es un suceso normal; cuando llega al final de una vida larga y plena, reconoce uno que es hora de descansar. Tampoco, como los budistas, consideran un mal la vida en este mundo. Lo mismo que el propio Confucio, creen que la vida es o debe ser un acontecimiento feliz para todos los hombres.

El mayor rival de Chu Hsi, el jefe de la otra escuela principal de neo-confucianismo Song, era sólo unos años más joven que él. Chu Hsi dio forma sistemática a esa corriente de pensamiento neo-confuciano que daba importancia primordial a la investigación del mundo objetivo. Lu Hsiang-shan (1139-93) fue el adalid del punto de vista que ponía el principal acento en la meditación y la intuición. Aunque este énfasis se asemeja al del

budismo Zen, ya tenía una larga historia en el confucianismo.

Confucio, con su ponderación característica, había prevenido a sus discípulos contra la supervaloración ya del estudio, ya del pensamiento. «Estudio sin pensamiento», decía, «es una forma de malgastar el tiempo. Pero el pensamiento sin el estudio es peligroso» [28]. Contaba que él había ensayado la meditación como un medio de buscar la verdad, pero lo había encontrado ineficaz. Recomendaba en cambio una plena y constante indagación y experimentación, complementada por una verificación y ordenación racionales de los datos que la experiencia suministra [29].

Mencio, sin embargo, puso menos énfasis en el estudio y la experimentación. Afirmaba sin más que el hombre es bueno por naturaleza y que si uno desea ser virtuoso no tiene más que cultivar su naturaleza original. Hasta el conocimiento del bien y del mal, decía Mencio, es innato [30]. En el *Mencio* leemos: «Todas las cosas están completas dentro de mí.» «Mediante el examen exhaustivo de la propia mente puede uno comprender su naturaleza. El que comprende su naturaleza, comprende el Cielo» *.

Es evidente que tales ideas serían muy útiles a cualquiera que desease levantar, sobre una base confuciana ortodoxa, un sistema de pensamiento semejante al del budismo Zen. Ya en tiempos de la dinastía T'ang se afirmaba que la pura tradición confuciana había terminado con Mencio [31]; esto naturalmente excluía a Hsun Tse, que durante los tiempos de Han había sido bastante más estimado en los círculos confucianos que Mencio. Uno de los que pusieron el énfasis en la meditación fue el famoso confuciano de la época T'ang Li Ao, que cita-

* *Mencio* 7(1)4.1, 7(1)1.1. Como se indicó anteriormente, no estoy seguro de si esta primera sección del Libro 7 representa realmente el pensamiento de Mencio. Pero en cualquier caso ha sido muy generalmente aceptada y citada como auténtica.

ba el *Libro de los Cambios* para evidenciar que puede

alcanzarse la iluminación mediante un proceso de meditación inactiva en la que el sujeto no piensa [32]. Su filosofía se basaba en parte en las ideas de Mencio, y presentaba una notable semejanza con el budismo Zen.

Lu Hsiang-shan, que hizo progresar esta corriente de pensamiento, nació en 1139, nueve años después que Chu Hsi. A la edad de treinta y cuatro aprobó el más alto examen del estado, obteniendo el grado que frecuentemente se traduce como «el doctorado». Hizo su carrera como funcionario en la Academia Imperial y posteriormente en el desempeño de cargos menores del gobierno. Como magistrado fue tan honrado y eficiente que se le recomendó para el ascenso, pero él no lo aceptó. Su mayor interés radicó siempre en la enseñanza. Cuando no desempeñaba cargos públicos, daba cursos en su ciudad natal, donde construyeron un aula ex profeso para él, y acudían alumnos desde grandes distancias para oírle. Hasta el propio Chu Hsi, se dice, hubo de admitir que la mayor parte de los estudiosos de China oriental eran discípulos de Lu. Los dos eminentes filósofos se entrevistaron y sostuvieron correspondencia, en un esfuerzo por resolver las diferencias que entre sus ideas había, mas por último hubieron de acordar que no podían ponerse de acuerdo. Lu padecía una enfermedad con recaídas continuas. El 3 de enero de 1193 dijo a su familia: «Me muero.» Al verlos afligidos, les indujo a recordar que la muerte, al fin y al cabo, «no es más que un suceso natural». Una semana después dejaba de existir [33].

Quizá las diferencias más fundamentales entre Chu Hsi y Lu estriben en sus metafísicas. Chu Hsi, como hemos visto, creía que todas las cosas se componen de *li*, «principio», y *ts'i*, que es más o menos afín a nuestra idea de «sustancia». Pero Lu creía que todo cuanto existe no es nada más que *li*. De suerte que Lu es monista, y sin duda un pensamiento monístico como el suyo parece más afín al pensamiento chino primitivo que el dualismo de Chu Hsi. Con todo, el tipo particular de monismo que enseñaba Lu tiene mucho en común con algunas

corrientes del pensamiento indio y con el budismo Zen; y los discípulos de Chu Hsi lo atacaban basándose en eso.

Decía Chu Hsi que debemos buscar el conocimiento «investigando las cosas», no meramente sus *li* o principios. Nuestra finalidad última es comprender el *li*, pero a fin de comprender esta abstracción, debemos examinar sus manifestaciones concretas. Lu decía, en cambio, que puesto que las cosas son en tan gran número que no podemos investigarlas todas, lo que debemos hacer es investigar más bien sus *li* o principios. Esto es relativamentemente fácil, ya que todos los principios son realmente uno, y la propia mente individual es una con el gran principio único. En realidad, decía, «el universo es mi mente; mi mente es el universo» [34]. Tal como Mencio afirmaba: «Todas las cosas están completas dentro de mí», y aquel que de verdad comprende su propia mente, lo comprenderá todo.

La doctrina de la mente fue un importante punto de diferencia entre Lu y Chu Hsi. Chu Hsi decía que la naturaleza del hombre es *li* («principio»), pero que la mente está compuesta de una combinación de *li* y *ts'i* («sustancia»). Esto debe ser así, creía él, porque la mente es activa y caracterizada por sentimientos y emociones, pero *li* es puro, sin conciencia, y eternamente inmutable. Lu, sin embargo, lo mismo que Mencio, se interesaba más por la ética que por la metafísica, y dice que naturaleza, mente y sentimientos son la misma cosa vista desde ángulos distintos. Así, igual que Mencio, cree que el proceso de cultivo moral consiste en buscar la «mente perdida» de uno mismo, es decir, la auténtica naturaleza personal, que originalmente era buena.

Lu propugnaba métodos prácticos para recuperar la «mente perdida». «Para el hombre», decía, «nada hay más importante que el conocimiento de sí mismo» [35]. Uno debe constituir también su propio carácter independiente y hacerse dueño de sí mismo, y debe encarnar en la conducta moral práctica lo que haya aprendido. Para el logro del conocimiento, recomendaba Lu la práctica de «sentarse en silencio», la meditación, de forma muy se-

mejante a la del budismo Zen. Todas estas técnicas, decía, si se practican asiduamente, llevarán a la verificación súbita de que la propia mente individual es una con la totalidad de las cosas. Esto es muy similar a lo que se afirma en uno de los Upanisads: «Eso eres Tú.» En algunos aspectos es casi idéntico a la doctrina de la iluminación súbita del budismo Zen. Dice Lu: «Si uno se sondea, se indaga interiormente, aguza su percepción y acendra su espíritu, llegará una mañana en que obtenga la auto-iluminación» [36].

Lu parece haber sido influido asimismo por el budismo Zen en su relativo desdén de la autoridad de los textos escritos y en el hecho de que él mismo escribiera relativamente poco. Esto sin duda puso sus enseñanzas en situación desventajosa, después de su muerte, con respecto a las de Chu Hsi, que fue un autor prolífico. En general, los neoconfucianos Sung pasaron por muchos conflictos y avatares políticos, y hasta el propio Chu Hsi padeció un breve período de desgracia política hacia el final ya de su vida. Pero en 1313 sus comentarios sobre cierto número de clásicos obtuvieron, y conservaron en adelante, la aprobación oficial como texto reglamentario para los exámenes del gobierno.

Este patrocinio oficial dio al a filosofía de Chu Hsi tremenda ventaja en un determinado aspecto, pero al mismo tiempo tuvo probablemente una cierta tendencia a apartar de dicha filosofía a los espíritus más vigorosos e independientes. En cualquier caso, Wang Yang-ming, el más destacado filósofo de la dinastía Ming, continuó y desarrolló en muchos aspectos la filosofía de Lu Hsiang-shan más que la de Chu Hsi. Defendió a Lu contra la acusación de ser budista del Zen y elogió su filosofía en un Prefacio que escribió para una edición compilatoria de los escritos de Lu [37].

Wang Yang-ming nació en 1472, vástago de una estirpe de distinguidos eruditos y funcionarios. Aunque obtuvo el segundo grado en los exámenes a la edad de vintiún años, falló repetidamente en el examen para el grado más alto, que no consiguió aprobar hasta la edad

de veintiocho. Entretanto había estudiado táctica militar, en una época en que las fronteras del imperio eran hostigadas por enemigos. Según parece, estudió el taoísmo y el budismo, pero acabó siendo un acérrimo confuciano. Desempeñó varios cargos en el gobierno y, además, instruyó discípulos. A los treinta y cinco años tuvo el valor de oponerse a uno de los poderosos eunucos de palacio, que eran la peor lacra de la dinastía Ming. Le castigaron a ser azotado y le mandaron a un puesto bajo y servil en los desiertos del suroeste.

No es muy sorprendente que fuera en este exilio solitario donde Wang experimentó la iluminación. Posteriormente hablaría a sus discípulos sobre su evolución intelectual en estos términos:

> Todos dicen que en la investigación de las cosas debe uno emplear el método de Chu Hsi, ¿pero cómo puede hacerse esto en realidad? Yo lo he intentado. Primeramente hablé de ello con mi amigo Ch'ien. Y pregunté: «Si para ser un sabio o un hombre digno tiene uno que investigar todas las cosas que hay en el mundo, ¿cómo puede nadie hoy día disponer de unas fuerzas tan enormes?»
>
> Señalé un bambú que se alzaba delante del pabellón y le dije que lo investigara. Día y noche investigó Ch'ien meticulosamente el principio del bambú. Por espacio de tres días apuró su mente hasta que su energía mental quedó agotada y cayó enfermo. Al principio dije que esto se debía a que sus fuerzas eran insuficientes. Emprendí la tarea yo mismo, e investigué el bambú todas las horas del día, pero tampoco lograba descubrir su principio. Al cabo de siete días también yo caí enfermo por agotamiento mental. De modo que nos lamentamos juntos y dijimos: «La razón de que no podamos ser sabios ni hombres dignos es que nos faltan las enormes fuerzas necesarias para la investigación de las cosas.»
>
> Tiempo después, sin embargo, en los tres años que viví entre las tribus bárbaras, vine a comprender que no hay nadie capaz de investigar todas las cosas que hay en el mundo. La tarea de «investigar las cosas» refiérese únicamente a la investigación del cuerpo y el espíritu de uno mismo [38].

En la biografía de Wang se describe la iluminación que este filósofo experimentó, cuando «vivía entre las tribus bárbaras», en los términos siguientes:

Todos sus adeptos cayeron enfermos. Wang-Yan-ming cortaba leña, sacaba agua y hacía puré para ellos. Les cantaba canciones para que no se les deprimieran los ánimos... Se preguntaba qué método adoptaría un sabio si se encontraba de aquel modo, desterrado y en tan difícil trance. De pronto, en mitad de la noche, se le reveló el verdadero significado de la expresión «investigar las cosas a fin de que el conocimiento se extienda a lo supremo.» La revelación fue como si alguien le hubiese hablado; sin saber lo que hacía gritó y saltó de la cama. Todos sus discípulos se asustaron [pero Wang dijo]: «Ahora por vez primera comprendo la enseñanza del sabio. Mi naturaleza es suficiente en sí. La búsqueda de los principios *(li)* en los asuntos y las cosas era un error.» Meditó sobre las palabras de los cinco clásicos para verificar esta idea, y halló que estaban completamente de acuerdo con ella [39].

Aquí Wang, en efecto, se hacía eco de la doctrina de Lu Hsiang-shan, según la cual no debe uno estudiar las cosas sino únicamente su *li*, que está dado por entero en el propio espíritu del sujeto.

Al cabo de unos cuatro años, Wang fue restablecido en el favor oficial e inició un firme y sostenido ascenso hacia el poder. Algunos de sus cargos fueron militares, y uno de sus logros fue el aplastamiento de una rebelión. A sus cincuenta años fue nombrado presidente del Gabinete de Guerra, y ennoblecido como conde. Posteriormente lo hicieron virrey de China meridional. Durante todo este tiempo tuvo muchos discípulos y fue muy grande su aportación didáctica. Cuando Wang murió, en 1529, a la edad de cincuenta y siete años, su filosofía fue objeto de muchas críticas que la consideraban herética, y el emperador terminó por prohibir su difusión. Cincuenta y cinco años después, no obstante, era puesta su lápida en el templo confuciano.

La filosofía de Wang parece mostrar poca diferencia fundamental con respecto a la de sus predecesores en la misma corriente de neoconfucianismo, pero su mente vigorosa, su atractiva personalidad y su pluma diligente e incansable hicieron mucho para organizarla y propagarla. Probablemente su doctrina más característica (que antes había sido sugerida al menos por Lu Hsiang-shan) fuera

la de la inseparabilidad del conocimiento teórico y la práctica. Dijo:

> Nadie que de verdad posea conocimiento deja de ponerlo en práctica. Saber y no obrar es en realidad no saber. Los sabios enseñaban a los hombres tanto el conocimiento como la acción, precisamente porque deseaban que volviesen a su verdadera naturaleza. No decían que bastara meramente con pensar. *La Gran Instrucción* plantea la verdadera relación entre conocimiento y acción cuando dice: «Como en el caso de que se ame la belleza», y «Como en el caso de que desagrade un mal olor» [40].
>
> Ver la belleza es cuestión de conocimiento; amar la belleza es acción. Y, sin embargo, desde el momento en que uno ve la belleza ya la ama; no la ve uno primero y forma luego el decidido propósito de amarla. De la misma suerte, el percibir un mal olor pertenece al conocimiento; el sentir desagrado es acción. Sin embargo, en cuanto uno percibe un mal olor, experimenta ya el desagrado... Un hombre con la nariz obstruida puede ver un objeto maloliente sin que le cause desagrado, pero en este caso no sabe que tal objeto es maloliente. De nadie puede decirse con justicia que conoce la piedad filial y el respeto fraternal si en realidad no los practica. El mero hecho de saber hablar acerca de estas virtudes no constituye la comprensión de las mismas [41].

La influencia del budismo Zen en la rama del neoconfucianismo de Wang es hasta evidente, y este filósofo fue tolerante tanto con el budismo como con el taoísmo. No obstante, asignó a ambos un puesto inferior al del confucianismo, y declaró que el budismo, en vez de tratar de resolver los problemas del mundo, se evadía de ellos. Otros intelectuales chinos fueron mucho más allá en sus críticas. Los tiempos eran propicios para una reacción de envergadura, entre los más vigorosos pensadores chinos, no sólo contra el budismo y el taoísmo, sino también contra el propio neoconfucianismo.

11. Reacción contra el neo-confucianismo

El budismo continúa siendo importante en China hasta el momento actual, especialmente entre le pueblo llano. En tanto que fuerza intelectual desempeñó algún papel incluso en relación con la revolución que derrocó a la dinastía manchú. Pero a pesar de estos hechos, es indudablemente cierto que en siglos recientes el budismo ha ejercido menos influencia que antes en los círculos intelectuales.

Durante los últimos cuatro siglos han surgido dos nuevas fuerzas llamadas a desempeñar papeles fundamentales en el desarrollo del pensamiento chino. Una de ellas es la rebelión contra el neoconfucianismo. La otra es el impacto de Occidente. Esta última, al principio de menor importancia, ha crecido hasta el punto de que hay ya quienes auguran que, en el futuro, las ideas occidentales desplazarán casi totalmente al pensamiento tradicional chino. La rebelión contra el neoconfucianismo, en cambio, fue un movimiento en dirección completamente opuesta. Fue en gran medida una reacción contra la influencia del budismo, la cual trató de contrarrestar vol-

viendo a las que en su concepto eran las verdaderas enseñanzas de Confucio y Mencio.

Ya hemos visto que en tiempos de Han, especialmente bajo el emperador Wu, se intentó desviar el confucianismo tan lejos de su naturaleza original, como fuerza para la reforma social y política, que llegó a hacer de él la criada del despotismo monárquico. Aunque nunca tuvo éxito del todo, este intento se reiteró en la mayor parte de los períodos subsiguientes. En el año 59 de JC. se instituyeron sacrificios a Confucio por decreto imperial. Dato bastante interesante, fueron las dinastías Mongol y Manchú las que más se excedieron en ofrecer complicados y halagüeños sacrificios al sabio chino. Por este medio esperaban aquellos invasores ganarse al menos a los intelectuales entre sus súbditos sometidos.

El tenaz espíritu democrático del primitivo confucianismo continuó creciendo, no obstante, como un espectro imposible de conjurar que atormentaba sin tregua a los patrocinadores imperiales de la doctrina. Tanta guerra llegó a dar que el segundo emperador manchú estimó necesario que una comisión de editores preparase una edición expurgada de tres de los clásicos confucianos. Esta edición imperialmente patrocinada condenó, como falsos, pasajes en que se afirmaba que un príncipe tiránico no puede pretender en justicia que se le guarde lealtad [1].

Algunos intelectuales aislados, espíritus independientes, habían criticado de cuando en cuando el sistema en virtud del cual se examinaba a los aspirantes a cargos públicos en relación a sus conocimientos de ciertos «clásicos confucianos» oficialmente aprobados y se les clasificaba según el grado en que sus respuestas se ajustaban a la filosofía aprobada por el estado. Estas críticas naturalmente aumentaban durante los períodos en que gran número de intelectuales andaban a la greña con el gobierno. Tal situación se agudizó durante los últimos tiempos de la dinastía Ming. Ya hemos reseñado que en este período Wang Yang-ming padeció a manos de uno de los poderosos eunucos que dominaban la corte

corrompida. La debilidad y la desunión imperantes bajo los soberanos Ming abrió paso a la invasión de los manchúes, que fundaron una nueva dinastía en 1644.

Los manchúes tuvieron gran dificultad para asegurarse el dominio de China, pero lo consiguieron mediante varios métodos. A base de medidas policíacas y militares reprimieron toda tendencia a la rebelión. Mediante una extensa y complicada inquisición literaria procuraron, con algún éxito, eliminar toda literatura que consideraban peligrosa o cuestionable [2]. Adoptando la ortodoxia confuciana, subvencionando estudios y haciéndose (como alguien ha dicho) «más chinos que los propios chinos», trataron de ganarse a los intelectuales, que constituían la gente más coherente e influyente de la población. Este intento falló, por supuesto, en el caso de algunos de los más inteligente e independientes. Una vez dominado totalmente el país por los manchúes, algunos de estos intelectuales buscaron refugio en las montañas y hasta el final de sus vidas se negaron a desempeñar cargos públicos bajo los invasores.

Tanto en los últimos tiempos de Ming como en los primeros de Ts'ing (es decir, la dinastía manchú), gran número de intelectuales mantuvieron actitudes más o menos abiertas de oposición al gobierno. Muchos de ellos se pronunciaron también contra la opresión del pueblo, y algunos perdieron por ello la vida, dentro de la mejor tradición confuciana. Era natural que algunos de estos rebeldes se opusieran a la especie de ortodoxia confuciana patrocinada por el gobierno: el neoconfucianismo. Ha observado Hu Ehih que «el neoconfucianismo desembocó en un imperio unificado de régimen absoluto, y como filosofía política no supo captar el espíritu democrático del confucianismo clásico y tendió a fortalecer la acción del despotismo» [3]. Fue precisamente bajo la odiada dinastía de los mongoles cuando se introdujeron los comentarios de Chu Hsi sobre varios clásicos como pauta oficial de corrección para los exámenes del gobierno.

Es probable que el factor de la influencia occidental, entonces en su infancia, desempeñara algún papel en la reacción contra el neoconfucianismo, y de un modo harto singular. Poco después de 1600 lograron introducirse en China unos cuantos misioneros jesuitas. Gracias a su elevado saber, algunos de ellos llegaron a ocupar puestos de importancia considerable en el gobierno chino. Su interés primordial era convertir a los chinos al cristianismo. Con este fin, y también porque eran hombres inteligentes y curiosos, estudiaron muy por extenso literatura y filosofía china. En consecuencia, unos cuantos se sintieron extraordinariamente impresionados por la filosofía de Confucio, que calificaron de muy similar a la moral cristiana. Al mismo tiempo declararon que la metafísica del neoconfucianismo no había sido deducida de Confucio en modo alguno, sino del budismo.

Se sabe que estos intelectuales jesuitas estuvieron al menos en contacto indirecto con algunos de los intelectuales chinos que se oponían al neoconfucianismo. La concatenación de los hechos es tal que no parece imposible que el movimiento filosófico chino se viera influido en algún grado por estas críticas de observadores extranjeros. También parece evidente que los filósofos chinos aprendieron de los jesuitas técnicas científicas en terrenos tales como el de la lingüística, que desempeñaron un papel de cierta importancia en su movimiento.

A fin de que los occidentales no nos congratulemos demasiado, sin embargo, por la posibilidad de que los europeos influyeran en el desarollo histórico de la filosofía china, debemos anotar otro punto raras veces reconocido. El saber sobre la filosofía y las instituciones chinos que los jesuitas transmitieron a Europa en sus cartas influyó también en europeos como Leibniz, Voltaire, Quesnay, Oliver Goldsmith y muchísimos más. No debemos exagerar el papel del pensamiento chino en la gestación de unas ideas igualitarias como las que adquirieron forma concreta en la revolución francesa, pero no hay duda alguna de que desempeñó un papel, aunque sólo fuera como catalizador [4].

La escuela de pensadores revolucionarios que floreció a comienzos de la dinastía Ts'ing fue conocida, por razones que más adelante consideraremos, como escuela del saber Han. Su más antiguo representante, que con frecuencia es considerado su fundador, fue Ku Yen-wu, ayudo a dirigir la defensa de su ciudad natal contra los cuencia es considerado su fundador, fue Ku Yen-wu *. Nació en 1613, en el seno de una familia de donde habían salido muchos intelectuales y funcionarios públicos durante el período Ming. De muchacho fue obstinado e independiente, pero estudiante aplicado, y poco a poco ganó fama de hombre culto. Fue mucho más crítico que la mayor parte de los intelectuales de la época y leía con profusión, incluso sobre materias tan poco académicas (en China) como eran la economía y la estrategia militar.

Esta última disciplina resultó de provecho cuando Ku Yenwu ayudó a dirigir la defensa de su ciudad natal contra los invasores manchúes; pero la tomaron estando él ausente. Su madre adoptiva, a quien estaba muy reconocido y quería mucho, no quiso vivir bajo la dominación manchú, y se dejó morir de hambre, expresando la esperanza de que su hijo no aceptara nunca un cargo público bajo los manchúes. Ku Yen-wu combatió contra ellos hasta que estuvieron firmemente asentados, y después viajó por el país trabajando en diversas empresas, en las que demostró poseer las dotes de un capitán de industria. Los negocios no constituían su interés auténtico, sin embargo, y se ha dicho que andaba reuniendo fondos con la esperanza de financiar una revolución contra los manchúes. Estuvo preso durante un breve período, pero posteriormente los manchúes le instaron a aceptar un puesto en el gobierno. A lo que él respondió: «Si insistís, me suicidaré.» En 1679 se estableció en una pequeña ciudad, y se dedicó al estudio y la enseñanza hasta su muerte, acaecida en 1682.

* Conocido también corrientemente por su *hao*, como Ku T'ing-lin.

Como amante del saber, Ku fue omnívoro, y allegó y cotejó información a lo largo de sus extensos viajes y amplias lecturas de toda clase de libros. Fue esto un importante correctivo para la intelectualidad estrechamente clásica de la época. Quizá su mayor aportación fuera en el estudio de la fonética, en el cual continuó y amplió la obra de sus predecesores; popularizó el empleo de la fonética como instrumento para la investigación histórica y filológica. Fue también un distinguido historiador de la greografía, así como compilador y estudioso de inscripciones antiguas en piedra y bronce.

Como filósofo atacó vigorosamente el neoconfucianismo de Lu Hsiang-shan y de Wang Yang-ming, que supo identificar en cuanto tenía del budismo Zen. Había observado que la mayor parte de sus contemporáneos, enfrascados en los estudios neoconfucianos, emprendían poca acción efectiva contra los males que corrompían al gobierno Ming y oprimían al pueblo. También fueron incapaces de oponerse a la invasión manchú. Peor aún, desde su punto de vista, muchos de ellos se apresuraron a ofrecer su lealtad y sus servicios al régimen extranjero. Escribió:

¡Ay!, los hombres doctos del pasado siglo y de los siglos anteriores se pasaron la vida perorando sobre la «mente» y la «naturaleza humana», pero se armaron tal embrollo que no supieron explicarlas. Confucio raras veces habla del «destino» ni la «benevolencia», y su discípulo Tzu-kung jamás le oyó decir nada sobre la «naturaleza humana» ni «el Camino del Cielo...»[5]. Los hombres doctos de hoy son muy diferentes. Estos ... discurren largo y tendido acerca de la «mente» y la «naturaleza humana», pero descuidan el método de Confucio que consiste en «estudiar mucho y recordarlo» con el fin de buscar «un principio que lo coordine»[6]. Olvidando que todo el país vive afligido por la desgracia y la pobreza, no dicen de esto ni palabra, sino que se pasan el tiempo en largas disquisiciones sobre lo «excelso», lo «ínfimo», lo «esencial» y lo «uniforme».

Debe de ser, entonces, que sus doctrinas son superiores a las de Confucio, y sus discípulos de más valía que Tzu-kung... en cuanto a esto, no presumo de saberlo.

El libro entero de *Mencio* trata con reiteración de la «mente» y la «naturaleza humana», pero las preguntas formuladas por ...

[sus discípulos] y las respuestas que generalmente da Mencio, se refieren a cuestiones prácticas del comportamiento personal. De suerte que Confucio raras veces hablaba de la «naturaleza humana», el «destino» ni «el Cielo», pero los doctos de hoy se pasan la vida discutiendo acerca de todo ello. Confucio y Mencio trataban siempre cuestiones prácticas de comportamiento, pero los filósofos de hoy raras veces mientan esas cosas...

En mi humilde opinión, el Camino de un sabio ha de ser [en términos del propio Confucio] «ampliamente versado en conocimientos» y «tener un sentido de obligación moral en la conducta personal propia» [7]. Los «conocimientos» han de abarcarlo todo, desde la conducta personal propia a los asuntos de estado. El «sentido de obligación moral» se aplica a toda relación humana —del hijo, el súbdito, el hermano y el amigo— y a todo problema de trato social. El sentido de obligación moral es de una importancia extraordinaria. No debería uno [como dijo Confucio] sentir vergüenza alguna de «vestir harapos y sustentarse de viandas pobres» [8]. Pero sí debería uno sentirse profundamente avergonzado si no hace nada para aliviar la pobreza del pueblo llano [9].

Ku Yen-wu reprobó la filosofía de Lu Hsiang-shan y Wang-ming por la complacencia y subordinación a la autoridad monárquica de muchos de sus contemporáneos. Sin embargo, uno de ellos (a quien Ku Yen-wu admiraba pese al hecho de ser adepto declarado de Wang Yang-ming) tuvo la audacia de expresar ideas tan liberales que más de dos siglos después sería aclamado como proto-revolucionario.

Este intelectual, Huang Tsung-hsi (1610-95), era hijo de un funcionario de la dinastía Ming que osó desafiar a la corrupta camarilla de eunucos que dominaba la corte. Por esto el padre fue ejecutado cuando su hijo contaba dieciséis años. Dos años después Huang Tsung-hsi fue a la capital y vengó la muerte de su padre por su propia mano [10]. Estas tempranas experiencias contribuyeron sin duda a cimentar la baja estima en que tenía a la institución monárquica tal y como entonces existía. No obstante, después de la invasión de China por los manchúes, mandó tropas y desempeñó cargos públicos durante los vanos intentos efectuados para salvar la dinastía Ming. Una vez establecida la dinastía Manchú se retiró y emprendió una vida de estudio; escribió y se dedicó a la

enseñanza, resistiendo a todos los intentos llevados a cabo para darte un puesto en el gobierno.

Un libro que escribió Huang en 1662 incluía un ensayo titulado «Sobre la Monarquía». Antiguamente, decía, los soberanos eran hombres excepcionales dispuestos siempre a prescindir de su propio bienestar y a trabajar por el bien público. Tales fueron los reyes sabios de la antigüedad. Pero los príncipes posteriores ya no eran así. Huang los describía del modo siguiente:

Se consideraban los dispensadores de los bienes y los males del mundo. Consideraban muy justo tomar todos los bienes para sí mientras echaban todos los males sobre los demás. Prohibían a sus súbditos obrar egoístamente, pero al tremendo egoísmo del príncipe lo llamaban «el bien público». Esto, al principio, les avergonzaba un tanto, mas con el paso del tiempo se acostumbraron totalmente a ello.

Miraban el mundo como un inmenso predio de su propiedad particular, que legaban a sus hijos y a sus nietos para que lo disfrutasen de por vida. ... Antiguamente se consideraba a los pueblos como anfitriones, y a los príncipes como meros invitados; el príncipe pasaba la vida entera trabajando por el bienestar del pueblo. Hoy, en cambio, es al príncipe a quien se considera anfitrión, mientras que los súbditos son invitados en la heredad principesca; así, no hay un solo lugar donde el pueblo pueda solazarse en paz, y todo por causa del príncipe.

Antes de que un aspirante al trono lo haya obtenido, lleva al matadero a multitud de seres humanos y desmembra las familias, todo con el fin de ensanchar sus dominios. Tocante a esto, no siente piedad alguna. «Estoy creando un patrimonio para mis descendientes», dice. Una vez que ha conseguido el trono, hace trabajar al pueblo hasta molerle los huesos y descuartiza las familias, todo para procurarse deleites licenciosos. Esto lo considera perfectamente justo. «Es el beneficio que mi heredad me renta», dice.

¡Luego, entonces, el gran azote del imperio es su soberano, no hay duda! Si jamás se hubiera instituido soberano alguno, nada impediría a los hombres trabajar para su propio provecho. ¿Cómo puede suponerse que la institución de la monarquía tuvo por objeto acarrear unas condiciones de vida como las que hoy subsisten?

Antiguamente el pueblo amaba y apoyaba a su soberano, al que miraba como a un padre, considerándole semejante al Cielo, y, en efecto, lo era. Hoy día el pueblo sufre y aborrece a su soberano, considerándole un enemigo expoliador, llamándole un

«cualquiera» sin ningún derecho legítimo a que el pueblo le acate y obedezca, y en efecto lo es [11].

En la renovada exaltación de la antigüedad que caracterizó este período se prestó especial atención a Confucio, a quien se interpretó como un reformador práctico más que como un hombre que se contentara con tratar únicamente de palabras e ideas. Un estudioso de la época escribió: «Confucio decía: 'El caballero ha de ser tardo en hablar, pero rápido en actuar.' 'Es enérgico en la acción, pero cauto en la palabra.' 'Un caballero actúa primero, y habla de ello después de haber actuado.' 'Al caballero le avergüenza que sus palabras se anticipen a sus acciones'.»

Yen Yuan (1635-1704)* hizo del énfasis sobre lo práctico la base de una filosofía. De niño tuvo que trabajar en el campo, y luego se ganó la vida practicando la medicina y dando clases en escuelas rústicas. Muy joven aún, fue fervoroso estudiante del taoísmo. Posteriormente se enfrascó con no menos ardor en el neoconfucianismo, practicando la meditación que esta escuela prescribía como sendero de la iluminación. Hacia la mitad de su vida se sintió totalmente decepcionado por tales ideas y llegó a creer que el neoconfucianismo se hallaba intensamente teñido de budismo y taoísmo.

Yen Yuan criticó la doctrina de Chu Hsi que sostenía que todas las cosas están constituidas por dos aspectos, *li* o principio (que es siempre perfecto) y *ts'i* o sustancia (que puede distar mucho de la perfección). La naturaleza del hombre, decía Yen, es una sola, y no puede ser dividida en dos como tampoco el ojo humano podría separarse en un aspecto virtuoso que viera únicamente los fenómenos correctos y un aspecto físico que viera los fenómenos incorrectos. Escribió:

La cuenca, el globo ocular y el cristalino son la sustancia física del ojo. La vista que en ellos reside, capaz de ver las cosas, es la naturaleza del ojo. ¿Vais a decir que el principio de

* Conocido también por su *hao* como Yen Hsi-chai.

esta vista consiste en no ver nada más que los fenómenos correctos, mientras que la cuenca, el globo ocular y el cristalino ven los fenómenos incorrectos? Yo digo que tanto el principio de la vista que radica en el ojo como sus partes físicas están ordenados por el Cielo.

No tiene objeto tratar de distinguir entre lo que es naturaleza ordenada por el Cielo y lo que es naturaleza física. Debe uno decir únicamente que el Cielo ha dotado al hombre con la naturaleza del ojo, que es la vista. Puesto que tiene aptitud para ver, la naturaleza del ojo es buena ... Pero que su visión sea clara o confusa, y que vea a larga o sólo a corta distancia, depende de la fuerza o la debilidad de sus facultades.

No obstante, de nada de esto puede decirse que sea malo. Si el ojo ve con nitidez y lejos, esto es indudablemente bueno; pero si su visión es confusa y sólo ve a corta distancia, sigue siendo bueno, aunque no óptimo. ¿Cómo puede decirse que es malo? Cuando se dan fenómenos incorrectos que seducen al ojo y oscurecen su visión, se trata entonces de representaciones malignas; aquí por vez primera podemos aplicar el término «malo». Pero esa seducción ¿es culpa de la naturaleza del ojo? ¿Es culpa de su sustancia física? Si decimos que es culpa de su sustancia física, ¡tendremos que decir entonces que la naturaleza del ojo sólo puede ser perfecta si el ojo mismo no está presente! [13]

Yen Yuan miraba con absoluto desprecio a los ratones de biblioteca. Describía a los intelectaules «sentados majestuosamente en sus cuartos de estudio, unos alfeñiques todos ellos, irrisión de soldados y labradores: ¿qué modo es ése de comportarse un hombre?» [14] La lectura de libros es inútil, declaraba, si lo que en ellos se aprende no lo pone uno en práctica. ¿Se puede aprender a tocar un instrumento musical, pregunta, sólo con leer libros y más libros de ello, sin poner nunca las manos en le instrumento? Del mismo modo tiene uno que poner en práctica lo que aprende de los clásicos, si es que su estudio ha de significar algo [15].

Los reyes sabios de la antigüedad, así como el Duque de Chou y Confucio, escribía Yen, fueron

«sabios todos ellos que enseñaron la necesidad de la acción. Y trabajaron todos personalmente en la práctica para promover el bien y la justicia en el mundo ... Las dinastías Han y T'ang heredaron sólo una o dos décimas partes de este espíritu activo. Pero las dinastías Tsin [265-419 de JC.] y Song [960-

1279] dieron indeliberadamente su aprobación a la doctrina budista de «la vacuidad» y a la de «no acción» de Lao Tse. También aprobaron el proceder de Chou, Ch'eng, Chu [Hsi] y Shao [todos ellos neo-confucianos Song], que se sentaban a meditar y no trabajaban más que con la lengua y la pluma. En suma, ninguno de estos puso nada por obra, las facultades del hombre se atrofiaron y el camino de los sabios se perdió» [16].

La prescripción de Yen era acción práctica para remediar los males del mundo. Decía que los intelectuales confucianos contemporáneos suyos debían trabajar en algo para lo que tuvieran vocación, como la agricultura o la medicina o la adivinación, al mismo tiempo que proseguían sus estudios [17]. «Todo el trabajo del mundo que está esperando a que alguien lo haga es tarea nuestra, de los confucianos», afirmaba. «Si nosotros no nos esforzamos, ¿quién lo va a hacer? ¡Ahí tenéis, para ejemplo, la vida entera de nuestro Maestro!» [18]

Durante mucho tiempo, los confucianos en general habían mirado con desdén el ejército. Yen Yuan lo calificaba de «el grupo de hombres más noble del mundo». Aseguraba que Confucio había practicado con sus discípulos el manejo de las armas, y que en la antigüedad se enseñaba a los jóvenes la honorable profesión de las armas para proteger a la nación [19].

Yen era bien explícito en su denuncia de las desigualdades entre ricos y pobres y la concentración en manos de unos pocos de la propiedad territorial. «Toda la tierra del mundo», escribió, «debe ser disfrutada por todos los humanos en común. Si hubieran de satisfacerse los deseos de los ricos, habría que dar el patrimonio de diez mil personas a un solo hombre para contentar su insaciable avaricia.» El remedio que Yen proponía era volver al sistema de «reparto por familias» que, como hemos visto, propugnaba Mencio, y que de haberse puesto efectivamente en práctica, habría determinado una redistribución de la tierra [20].

Basándose en sus ideas relativas a la propiedad de la tierra podría argüirse que Yen Yuan fue un precursor de los comunistas chinos. Pero también llevó a cabo una vi-

gorosa defensa de la institución del feudalismo tal como había existido en la China antigua, afirmando que los interminables conflictos eran el resultado de haber abandonado aquel sistema e instando enérgicamente a que se le restableciera [21]. Los comunistas chinos, como es bien sabido, entienden que el «período feudal» en China ha perdurado hasta nuestro propio siglo, y consideran el feudalismo uno de sus principales adversarios.

Generalmente se cree que el pensamiento de Yen Yuan influyó en el de Tai Chen (1724-77) *, filósofo el más importante de la dinastía Ts'ing. Tai comenzó la vida tan pobre que sólo pudo estudiar pidiendo prestados los libros a sus vecinos más acomodados.

Puede juzgarse su excepcional inteligencia por un incidente que, según se refiere, aconteció cuando Tai contaba diez años. Estaba su maestro explicando el clásico denominado *La gran Instrucción,* cuando de pronto su pequeño discípulo preguntó: «¿Cómo sabes que este libro contiene las palabras de Confucio, que fueron registradas por su discípulo Tseng Tse? ¿Y cómo sabes que contiene las ideas de Tseng Tse, tal como fueron anotadas por sus discípulos?» «Eso es lo que dice Chu Hsi», le contestó el maestro.

«¿Y cuándo», preguntó el chiquillo, «vivió Chu Hsi?» «En la dinastía Song.» «¿Y cuándo», prosiguió el chico, «vivieron Confucio y Tseng Tse?» «En la dinastía Chou.» «¿Y cuántos años separan la dinastía Chou de la dinastía Song?» «Unos dos mil años.» «En ese caso», concluyó el niño, «¿cómo sabía Chu Hsi?» El maestro no supo contestar. Se limitó a menear la cabeza y a decir: «Este no es un niño corriente» [22].

Fue profético de los intereses posteriores del Tai Chen el hecho de que su primer libro, acabado a sus veinte años, versara sobre matemáticas, y que el segundo fuera un comentario sobre cierta sección tecnológica de uno de los clásicos. Antes de finalizar su vida había escrito o editado unas cincuenta obras.

* Conocido también por su *hao,* como Tai Tung-yüan.

Su carrera oficial fue brillante aun cuando repetidamente suspendiera el examen para el grado más alto. Llegó a ser uno de los editores de la vasta biblioteca imperial de manuscritos que a la sazón estábase compilando, y el emperador Ts'ien Lung escribió y publicó un poema en alabanza de uno de sus éxitos en los estudios. Cuando, a la edad de cincuenta y un años, falló Tai por sexta vez quizá en el examen supremo, el mismo emperador, por decreto especial, le confirió el grado que no había podido conseguir. Tai falleció dos años después.

Acaso parezca sorprendente que un hombre tan especialmente honrado por un emperador manchú atacara los mismísimos fundamentos filosóficos de la dinastía. Pero es significativo que Tai jamás aprobara el examen, basado en el mismo neoconfucianismo que él deploraba.

Tai heredó el pensamiento de quienes le precedieron entre los pensadores Ts'ing, pero desarrolló sus ideas de una forma cumplida y cabal que los superaba. Refutó el dualismo de Chu Hsí tan acabadamente como lo había hecho Yen Yuan, y fue todavía más lejos. En modo alguno admitía la idea de que el *li*, el principio de las cosas, fuera algo conferido por el Cielo. Todas las cosas, decía él, están compuestas de *ts'i*, o sustancia. Esto no significa que no tengan *li*, o principios; sí que los tienen, pero son simplemente la *forma* en que su sustancia está dispuesta y organizada, no porciones de ningún espíritu cósmico [23]. No hay un cuerpo y un alma. «Por el hecho de tener un cuerpo viviente es por lo que el hombre posee un espíritu» [24].

Aunque a Tai se le ha tildado a veces de materialista, no desdeñaba lo que comúnmente se conoce como valores «espirituales». Creía (lo mismo que Mencio) que las virtudes se desarollan a partir de las tendencias instintivas que cada cual posee. «Todas las criaturas vivientes», decía, «saben lo justo y preciso para aferrarse a la vida y temer a la muerte. Por esta razón tienden hacia lo que es provechoso y evitan lo nocivo. Aunque haya diferencias en inteligencia, son todas iguales en

cuanto a tener apego a la vida y temor a la muerte. La diferencia entre los hombres y los animales no puede hallarse aquí».

Ni siquiera puede uno decir que los animales no tengan virtudes, en su forma rudimentaria, lo mismo que los hombres. Pero la diferencia está en que el hombre es capaz de desarrollar su virtud hasta el punto de máxima grandeza y ampliar su conocimiento hasta hacerlo semejante al de los dioses.

Decía Mencio: «Si alguien ve a un niño pequeño a punto de caerse a un pozo, inmediatamente sentirá horror y piedad» [25]. Puesto que ello es así, es evidente que lo que llamamos piedad y benevolencia no son cosas externas que vienen de fuera de la mente y del corazón, sino que son partes de la propia esencia del corazón mismo. Ya que todo individuo se aferra a su propia vida y teme la muerte para su persona, es lógico que le alarme y mueva a piedad el peligro del niño.

Si uno no tuviese apego a la vida y temiera la muerte para sí mismo, ¿cómo podrían suscitarse esa alarma y esa piedad? Lo mismo es cierto de virtudes tales como el sentimiento de vergüenza, la humildad y el discernimiento del bien y del mal. Si fuera posible librarse del deseo de comida y bebida y satisfacción sexual, de forma que no le afectaran a uno los estímulos exteriores y permaneciera en un estado de absoluta quietud, ¿qué posibilidad de ser tendrían el sentimiento de vergüenza, la humildad y el discernimiento del bien y del mal?

Lo mismo cabe decir, insiste Tai, de todas las demás virtudes. No dependen de la liberación de los deseos e impulsos naturales del hombre; antes al contrario, si se comprenden y encauzan convenientemente, estos deseos e impulsos son el fundamento mismo de donde surge la virtud. Los sabios antiguos, dice, no cometían el error de suponer que la base de la virtud ha de buscarse «fuera de los deseos naturales, y de los cuerpos y mentes de los hombres» [26].

Cuando consideramos que esto lo escribió un filósofo chino en la época de la Revolución Norteamericana, es notablemente similar a la teoría psicológica occidental moderna. En sus supuestos básicos se hallaba probablemente no mucho más de un siglo detrás de los más

audaces adelantos de la teoría psicológica en Europa [27]. Ya es significativo que Tai Chen se interesara profundamente por ciencias como las matemáticas y la astronomía. Como cualquier otro intelectual chino de su tiempo, se había visto influido por algún conocimiento de la ciencia occidental; no parece haber indicios, sin embargo, de que tuviera referencias de la teoría psicológica de Occidente.

Lo notable es el hecho de que gran parte de su psicología fuera expuesta en pasajes (como el último de los antes citados) de su comentario sobre el libro de *Mencio*. Una considerable proporción de su escrito afanábase en el empeño de dilucidar las auténticas enseñanzas de Confucio y Mencio, que él, como otros intelectuales progresistas de su tiempo, creía idénticas a la visión científica del mundo que rápidamente se estaba desarrollando. No hay duda que exageraban en esto. Pero tampoco la hay de que la filosfía de Confucio y Mencio era mucho más compatible con la ciencia moderna que el neoconfucianismo que había medrado bajo la influencia del pensamiento indio.

El punto de vista de Tai era en muchos aspectos el del hombre de ciencia. Como ha señalado Hu Shih, era experto en matemáticas y astronomía, profundamente impresionado por el hecho de que los cuerpos celestes sigan cursos regulares susceptibles de ser calculados y trazados mediante la investigación [28]. De la misma suerte, estimaba él, debe uno aprender a conocer el mundo mediante el estudio, la indagación y el análisis.

Este modo de ver esencialmente empírico (compartido por algunos otros intelectuales de este período) había desempeñado escaso papel en el pensamiento chino durante miles de años. Confucio había puesto de relieve la importancia de la experiencia y la observación como medios merced a los cuales el individuo podía alcanzar algún conocimiento de lo bueno y lo verdadero. Pero Mencio, aunque destacó la importancia del individuo, se expresó, en algunos momentos por lo menos, como si el conocimiento fuese algo innato. Mencio exaltó asi-

mismo la autoridad de los sabios. A medida que se desarrollaba el confucianismo, menos y menos posibilidades se fueron dejando para que el individuo contribuyese en algún aspecto básico a la ampliación del conocimiento. Le era lícito comentar los clásicos, pero no debía diferir de ellos.

En el neoconfucianismo habíase introducido un nuevo patrón de autoridad estática: el *li* o principio cósmico. Este *li* se consideraba la verdad absoluta, «sin origen e indestructible», permanente y eternamente inmutable. Una vez que los neoconfucianos hubieron sentado la proposición de que su filosofía se ajustaba a ese *li* cósmico, era evidentemente insensato pensar en disentir de ella. El emperador y todos cuantos se hallaban en posiciones superiores alegaban que sus deseos y decisiones estaban respaldados por el *li,* el principio cósmico de la justicia, ante el cual no había apelación.

Tai Chen atacó de frente el concepto en su totalidad. Escribió:

> Esta palabra *li* no aparece con frecuencia en los seis clásicos, en las palabras de Confucio y de Mencio ni en las diversas crónicas y compilaciones de escritos. Hoy, sin embargo, hasta los más necios y violentos de los hombres, cuando toman una decisión o vituperan a alguien que haya incurrido en sus iras, nunca dejan de justificarse gritando la palabra «*li*».
>
> La razón de esto es que desde la dinastía Song ha cundido el hábito de considerar el *li* como si fuera un verdadero objeto, recibido del Cielo y presente en el alma. El resultado es que aquellos que se hallan en situación de hacerlo así tienen por *li* sus meras opiniones personales. De suerte que aquellos que son poderosos y poseen las ventajas de la influencia y la posición y la facilidad de palabra tienen el *li* de su parte, mientras que los débiles y timoratos, que son incapaces de sostener una discusión, son derrotados por este mismo *li*. ¡Ay!... [29].
>
> El superior da órdenes al inferior en el nombre de *li,* y el provecto y el aristócrata emplean la misma muletilla al imponer sus exigencias al más joven y al plebeyo. Aun cuando estén equivocados, insisten en que tienen razón. Pero si el inferior, el más joven o el plebeyo intenta replicar, arguyendo que el *li* está de su parte, entonces, aunque tenga razón, se le condena por insubordinado...

Cuando a un hombre se le condena por la ley, todavía habrá algunos que se apiaden de él. Pero cuando se le condena por el *li* [principio cósmico de la justicia abstracta], ¿quién puede sentir compasión alguna por él?... ¿Dónde en los seis clásicos o en los libros de Confucio o de Mencio se afirma que *li* sea un objeto externo semejante, con existencia independiente de los deseos y sentimientos de los hombres, y con la severa finalidad de reprimirlos? [30]

Lo mismo que Mencio y los psiquiatras modernos, Tai Chen creía que los deseos de los hombres no deben ser reprimidos, sino socializados. Escribió:

El caballero confuciano simplemente procura poner los deseos humanos en concordancia con el recto camino. Es inútil tratar de dominar un río cerrándole sin más el paso. Si lo obstruimos por el este, correrá por el oeste; o, peor aún, romperá nuestra presa y provocará una inundación incontenible. De modo análogo, si uno intenta dominarse a sí mismo o gobernar a otros reprimiendo sin más los deseos humanos, tal vez consiga aquietarlos por un cierto tiempo, pero, a la postre, los deseos inevitablemente burlarán todas las tentativas de refrenarlos. No es esto lo que el caballero confuciano hace, sino que concentra su atención en el recto camino, y meramente se esfuerza por conseguir que los hombres no hagan aquellas cosas que no concuerdan con él [31].

Para Tai Chen, lo mismo que para Confucio y Mencio, el Camino era una forma de colaboración humana para el bien de todos. «El hombre benóvolo», decía Tai, «que desea vivir plenamente la vida, ayuda a otros hombres a que vivan sus vidas en plenitud» [32]. «Antes de emprender uno cualquier acción con respecto a otra persona, debe preguntarse en su fuero interno: '¿Querría que me hicieran eso a mí?' Antes de cargar a otra persona con una obligación, debe uno preguntarse en su fuero interno: '¿Sería yo capaz de cumplirla?'» [33]

Si este mismo espíritu se aplicara al gobierno, el despotismo por supuesto resultaría imposible. Escribía Tai: «¡Oh, desdicha! Los hombres de hoy día no piensan. El método de los sabios era hacer posible que todo el mundo expresara sus sentimientos y realizara sus deseos. En consecuencia, el mundo estaba bien gobernado.» Pero

los confucianos posteriores, se lamentaba, habían hecho de su filosofía una verdadera camisa de fuerza con que atar y destruir el espíritu humano [34].

Tai Chen sirvió al emperador Ts'ien Lung y fue particularmente favorecido por él. Este emperador era de lo más estricto en sus esfuerzos para sofocar todo género de tendencias a la sedición, y fueron muchos los libros que con este motivo condenó a la destrucción. Uno se pregunta si leería alguna vez alguno de los ensayos de Tai Chen atacando los fundamentos filosóficos del despotismo.

Si lo hizo así, probablemente no le alarmarían, y había escaso motivo para alarmarse. Por independientes que fueran algunos pensadores excepcionales, la gran masa de intelectuales continuaba ateniéndose a las ideas ortodoxas que le permitían la promoción mediante el sistema de exámenes, cosa que Tai Chen nunca logró. Cuando los problemas del mundo se hacían demasiado difíciles, los más volvían a las abstracciones del neoconfucianismo en busca de «la consolación por la filosofía».

De modo paradójico, el talante extraordinariamente crítico de la intelectualidad de la dinastía Ts'ing surtió el efecto de apartar de la consideración de los problemas políticos, sociales y económicos a muchos de los cerebros más sagaces, desviándolos hacia un criticismo de miras más restringidas.

Desde el comienzo de la dinastía se había iniciado un fuerte y creciente movimiento dirigido hacia el estudio crítico de comentarios de épocas anteriores y textos antiguos, estudio llamado a proporcionar una base de autoridad anterior en el tiempo y por tanto más autoridad que las obras del neoconfucianismo. Como antes hemos visto, Ku Yen-wu hizo notables aportaciones en el estudio de la fonética. Edificando sobre los cimientos sentados por cierto investigador durante la dinastía Ming, Ku logró dilucidar las pronunciaciones antiguas de gran número de caracteres, desde hacía tiempo desconocidas. Este fue sólo uno de los instrumentos que los intelectuales Ts'ing emplearon en su actividad —sin parangón

ni precedente— de crítica de la literatura antigua, descubriendo falsificaciones, resolviendo viejos problemas y hasta en algunos casos reconstruyendo textos que llevaban muchísimo tiempo perdidos.

Los más antiguos comentarios sobre los clásicos eran los de la dinastía Han. Se razonaba que como los comentadores de ese período habían vivido más cerca que otros cualesquiera de los tiempos en que se escribieron los clásicos, debían haberlos comprendido mejor, y de esta suerte los comentarios Han considerábanse los más dignos de confianza. Por dicha razón, a esta rama de la intelectualidad Ts'ing se la conoce como «escuela del saber Han».

Los miembros de esta escuela mostrábanse desdeñosos de la elegancia literaria y la especulación metafísica. Daban primordial importancia a la investigación inductiva. La crítica de textos no era nueva ni muchísimo menos en China, pero los estudiosos de la dinastía Ts'ing la elevaron a una nueva cota de preeminencia. Charles S. Gardner ha escrito que «los chinos no están en absoluto a la zaga de la intelectualidad occidental en el exigente terreno de la crítica de textos o preparatoria, esa disciplina que tiene por objeto la autentificación, fijación y significado de los textos, pero no su valoración histórica y utilización» [36].

Los estudiosos Ts'ing hicieron uso de la filología, del criticismo textual y (en menor grado) histórico, y de la epigrafía, y llevaron sus actividades exploratorias a los ámbitos político, social y económico, así como a la investigación de la historia y de los clásicos. Los hombres de la escuela del saber Han, como tales, estaban fundamentalmente interesados, sin embargo, en el empleo de aquellos medios para desacreditar los escritos de los neoconfucianos y los materiales en que se basaban sus estudios, así como para investigar las obras de la época Han, que estimaban más auténticas.

Tai Chen heredó las técnicas de esta escuela y las utilizó para contribuir con importantes obras a la lite-

ratura de criticismo. Mas para él no bastaba con esto. Como Fang Chao-ying ha puesto de relieve, Tai Chen «tenía la convicción de que estos estudios no eran fines en sí mismos, sino que debían aplicarse para desarrollar una nueva filosofía cuyo fin fuera el mejoramiento de la sociedad. Para él, la suprema utilidad de los clásicos es la verdad que transmiten; y para exponer estas verdades estaba tan dispuesto a ir más allá del Saber Han como lo habían estado sus predecesores para pasar allende el Saber Song» [36].

En esto Tai Chen fue casi único. Sus ideas no fueron bien comprendidas, ni siquiera en su propia época, y su importancia en la historia del pensamiento chino sólo recientemente ha sido reconocida. La mayor parte de los miembros de la escuela del saber Han sucumbieron a las seducciones del estudio, de forma que sus aportaciones, aunque grandes, fueron las propias de los especialistas, que saben «cada vez más acerca de cada vez menos».

12. Influencia de Occidente

En los cien años transcuridos entre mediado el siglo diecinueve y la mitad del veinte, China ha experimentado un cambio más profundo que en los dos mil años precedentes. La transformación ha afectado, en grados diversos, a las instituciones políticas, a la vida económica y a la estructura de la sociedad. Como era inevitable, la pauta del pensamiento chino se ha modificado al mismo tiempo.

Estos cambios, y las causas que los determinaron, son tantos y tan complejos que sería imposible que alguien los analizara de un modo exhaustivo. Pero hay un hecho fundamental que ha sido más importante que ningún otro, y que quizá más que otro alguno nos proporciona una clave para el entendimiento de la situación global.

Desde tiempo inmemorial, los chinos se habían considerado el pueblo más culto, el más importante, y en verdad el único realmente importante sobre la faz de la tierra. A todos los demás pueblos los tenían por «bárbaros», obligados en estricta justicia a reconocer la soberanía del emperador chino. Habían tenido escaso con-

tacto con el mundo exterior, si se exceptúan los países vecinos, que reconocían espontáneamente su superioridad cultural. Por esta razón daban por supuesto que el resto del mundo los aceptaba con arreglo a su propia valoración. Cuando el Imperio Británico envió embajadores que negociaran con la corte china, la mayor parte de los chinos creyeron que llegaban para rendir pleitesía y ofrecer su acatamiento al emperador chino. De pronto, como un cataclismo, con sus ambiciones comerciales e imperialistas, habían empezado a llamar a las puertas de China ya en el siglo dieciséis. Fueron mantenidas a raya hasta que China resultó derrotada por Inglaterra en 1842. A partir de ese momento fue haciéndose cada vez más evidente que China no podía vencer en una confrontación de fuerzas con las potencias occidentales, y se vio obligada a ceder punto tras punto.

Sus servicios de aduanas y de correos llegaron a estar en gran medida atendidos y controlados por occidentales. China se vio forzada a permitir que los barcos de las naciones occidentales navegaran libremente por sus aguas, e incluso a demoler algunas de las defensas de sus costas. Las naciones de Occidente acantonaron tropas en un determinado número de puntos del suelo chino, y esto con un carácter permanente. En varias partes del país, y a título de concesiones, fueron ocupadas porciones de territorio por las potencias occidenales. Algunas naciones acotaron regiones enteras de China como «esferas de interés». Sólo las rivalidades existentes entre las propias naciones occidentales les impidieron anexionarse como colonias algunos de estos territorios, y llegó a predecirse sin rebozo que China sería «partida y repartida como un melón».

Esta pérdida de poder fue ya bastante deplorable, pero la pérdida de prestigio de China quizá mortificase al pensamiento chino todavía más. Los chinos siempre habían considerado su cultura superior a todas, y en los siglos diecisiete y dieciocho muchos europeos se habían mostrado de acuerdo con ellos. Pero una vez se hubo puesto de manifiesto su debilidad, la mayor parte de

los occidentales vinieron a considerar a China una nación atrasada e incluso primitiva. Si los chinos hubieran derrotado a los extranjeros, expulsándolos de su territorio, podrían haber desestimado su desprecio como mera «ignorancia bárbara». Pero cuando se vieron compelidos a aceptar los dictados de unos hombres que miraban por encima del hombro casi todo lo que ellos tenían por sagrado, era evidente que algo había de hacerse.

¿Qué se podía hacer? Este problema ha acaparado la mayor parte de la energía del pensamiento chino durante el pasado siglo. No es de extrañar que hayan aportado relativamente poco que pueda considerarse nuevo en el ámbito de la teoría filosófica básica. Un hombre que ve su casa en llamas no se sienta en medio del incendio a componer un tratado sobre lógica.

De tres maneras han intentado los chinos arrostrar el desafío de Occidente. Algunos han insistido en que las normas tradicionales de vida y pensamiento de China son superiores a todas las demás, y que los chinos se han visto en dificultades no por el hecho de haber sido demasiado conservadores, sino por no haber vivido en todo con arreglo a las ideas tradicionales; de haberlo hecho así, China hubiera sido tan fuerte que sus problemas habrían desaparecido. Otros han adoptado una actitud más moderada; aun cuando creían que la cultura china proporcionaba la base más sólida para el desarrollo de la nación china, deseaban modificarla con el fin de arrostrar las exigencias del mundo moderno, y adoptar aquellas técnicas occidentales que se estimaran ventajosas. Un tercer grupo ha insistido en que toda la norma tradicional china de organización política, social y económica es inadecuada para el mundo de hoy, y que la forma entera de vida y pensamiento debe ser revolucionada.

La mayoría de los conservadores eran hombres duchos en el milenario método clásico que sabían poco del mundo exterior. Pero algunos de los que habían aprendido a conocer bien el Occidente, y habían pasado por un período de admiración de su cultura, terminaron desilu-

sionándose. Un ejemplo interesante es Yen Fu 1854-1921). Tras haber recibido educación en la Universidad de Edimburgo, llegó a ser uno de los primeros traductores de obras filosóficas occidentales al chino. Sus traducciones de libros de T. H. Huxley, John Stuart Mill, Herbert Spencer, Adam Smith y otros desempeñaron un importante papel en la introducción del pensamiento occidental en China. Mas con todo, tras la primera guerra mundial vino a pensar que el de China era, a fin de cuentas, el mejor sistema. Escribió:

> La cultura occidental, después de esta Guerra Europea, se ha echado a perder por completo... Antes, cuando oía a nuestros intelectuales de la vieja escuela decir que llegaría un día en que las enseñanzas de Confucio serían practicadas por toda la humanidad, pensaba yo que estaban diciendo tonterías. Pero ahora me encuentro con que los hombres más cultos de Europa y América parecen estar llegando poco a poco a una opinión semejante... A mí me parece que en tres siglos de progreso los pueblos de Occidente han logrado imponer cuatro principios: ser egoístas, matar al prójimo, tener escasa probidad y sentir poca vergüenza. Cuán diferentes son los principios de Confucio y Mencio, tan amplios y profundos como el Cielo y la Tierra, concebidos para el bien de todos los hombres dondequiera que sea [1].

Los principios confucianos son sin duda una noble respuesta eficaz. Se comprendió con creces que, por mucho que a los chinos les desagradaran los occidentales y todas sus obras, tendrían que aprender algunas técnicas occidentales si estaban dispuestos a defenderse. El uso de las armas de fuego era un ejemplo tan obvio que los chinos habían ya conseguido que fundieran cañones para ellos algunos de los misioneros jesuitas que los visitaron en el siglo diecisiete. Los méritos de las matemáticas y la ciencia natural occidentales fueron asimismo reconocidos desde una fecha temprana.

Por cierto tiempo durante el siglo diecinueve se creyó que el poderío de los occidentales dependía de unos pocos secretos fáciles de descubrir, como las matemáticas, las ciencias naturales, la ciencia naval y militar y el empleo de maquinaria. Se razonó que sólo con que los

chinos pudieran añadir el dominio de estas técnicas a su propia cultura superior, podrían demostrar rápidamente su supremacía. Se tradujeron obras científicas occidentales, unos cuantos chinos fueron a estudiar al extranjero, se llevaron a cabo tentativas de crear un ejército y una marina de guerra según el modelo occidental, y se levantaron unos cuantos arsenales, fábricas y astilleros. Pero los resultados fueron decepcionantes.

Algunos chinos inteligentes, en especial de los que habían viajado por el extranjero, vinieron a darse cuenta de que la cosa no era tan sencilla. El auténtico secreto del poder de las naciones occidentales, dijeron, estribaba más bien en la solidaridad que existía entre sus gobiernos y sus pueblos. Basándose ésta, creyeron algunos, en la educación generalizada, la justicia política, la distribución equitativa de los bienes económicos y las instituciones sociales ilustradas. Y aumentaron los apremios en el sentido de que si China había de oponerse a Occidente y competir con él, tendría que modificar sus instituciones políticas, sociales y económicas.

Esto, indudablemente, era cierto. Por mucho que uno admirara las formas tradicionales chinas de vida y pensamiento, no estaban concebidas para arrostrar el agresivo empuje del Occidente. Se hallaban estrechamente vinculados con la estructura tradicional de la sociedad china. A su cabeza estaba el emperador. Constituía su base la gran masa del pueblo llano, compuesto casi en su totalidad por agricultores. Entre uno y otros, obrando de mediadores y procurando que tanto el emperador como el pueblo desempeñaran sus cometidos como estaba prescrito por la costumbre, hallábanse los intelectuales-funcionarios, versados en los clásicos y bien instruidos en las virtudes confucianas.

La más firme lealtad del individuo era la que guardaba a su familia, la cual desempeñaba muchas funciones que entre nosotros desempeñaba el estado. Otras corporaciones, como el municipio o tal vez algún gremio, podían ser a veces importantes para él. Pero el estado era algo muy remoto para el chino ordinario. En tiempos

normales el estado no intervenía en la vida del pueblo, sino que actuaba más como un juez o árbitro entre grupos que entraran en conflicto. La fuerza de la costumbre pesaba sobre todos, del emperador para abajo, pero en muchos aspectos la vieja China era un estado liberal.

Esto constituía una estructura, sí, pero difícilmente podría considerársele una organización. Una organización digna de tal nombre debe estar sólidamente trabada, y sin embargo ha de ser flexible, apta para funcionar de un modo disciplinado en circunstancias diversas y cambiantes. El imperio chino no tenía estas características (o al menos no las tenía en los siglos diecinueve y veinte). El emperador era en teoría un déspota, y sin embargo el Presidente de los Estados Unidos es capaz de imponer un grado de obediencia a sus disposiciones que el emperador de China quizá hubiera envidiado a veces. Altos funcionarios y generales raras veces se oponían abiertamente al emperador, pero muy a menudo dejaban de llevar a cabo sus instrucciones, alegando que no les era posible hacerlo por razones frecuentemente futiles y deleznables. Podían ser castigados si su prestigio no era muy sólido; pero en este caso generalmente obedecían las órdenes.

En una organización el poder no depende fundamentalmente del individuo, sino de la posición que ocupa. En un ejército disciplinado los soldados obedecen a los sargentos, y los coroneles obedecen a los generales. En una fábrica, el obrero obedece al capataz, y el vicepresidente obedece al presidente. En China, sin embargo, esto dependía en gran parte del individuo, sus amistades, sus relaciones familiares, su prestigio. Un alto empleado del gobierno o de una empresa particular no podía ser separado de su cargo, por ineficiente que se mostrase, si estaba suficientemente bien relacionado.

La trama de las relaciones humanas era mucho más compleja que en Occidente. Nosotros tendemos a deshumanizar a los individuos, convertirlos en engranajes de máquinas, moverlos acá y allá como piezas sobre un tablero de ajedrez. Si desempeñan su cometido a satis-

facción de sus superiores, todo va bien; si no, se les pone en la calle. En China había que tomar en cuenta una serie completa de relaciones, sin excluir derechos y privilegios consuetudinarios. Si la ley del país y las reglas de un gremio entraban en conflicto, los tribunales dictaminaban a veces a favor del gremio. Hasta los precios de los géneros se negociaban en cada momento entre comprador y vendedor, de suerte que un hombre simpático y persuasivo y con habilidad para el regateo podía comprar mucho más barato que un competidor peor dotado.

Era ésta una sociedad mucho más «humana» que la nuestra, y mucho menos eficiente también. Cuando los ejércitos occidentales, bien disciplinados, combatían contra ejércitos chinos cuya oficialidad ejecutaba las órdenes a medida de su capricho, los occidentales vencían siempre. Además, la construcción de barcos de guerra, la fundición de cañones y la fabricación de los mil pertrechos imprescindibles para la guerra moderna requieren potencia industrial. Y la potencia industrial no puede conseguirse sin una organización rígida e incluso despiadada.

Cada día eran más los chinos en darse cuenta de que sería imposible continuar disfrutando su forma tradicional de vida y conseguir al mismo tiempo el desiderátum de expulsar a los extranjeros y obtener la independencia de China. Inevitablemente, China debía en cierta medida «occidentalizarse».

Era natural que el modelo considerado fuese, al principio, predominantemente el de las democracias occidentales. Para cualquier pueblo en expectativa de revolución, ya fuera política y social, las revoluciones francesa y norteamericana proporcionaban los más ilustres precedentes. Y la antigua filosofía de China encerraba, como hombres de la talla de Sun Yat-sen se complacían en señalar, no pocas ideas notablemenete afines a los principios de la democracia occidental [2].

Las democracias occidentales se hallaban representadas en China por gran número de misioneros cristianos,

muchos de los cuales no sólo predicaban el evangelio, sino que también prestaban servicios como maestros o como médicos. Sería difícil evaluar el papel de estos misioneros en el logro de la aceptación por los chinos de la cultura occidental.

Se creía que «ciencia y democracia» alumbrarían el camino que inevitablemente había de conducir a un nuevo día. A Inglaterra se la admiraba por sus instituciones políticas y su potencia económica y militar. Una sociedad revolucionaria organizada por Sun Yat-sen en 1905 adoptó como suyo el objetivo de «libertad, igualdad, fraternidad» [3]. Cuando, en 1912,, se proclamó la República de China,, al aceptar el cargo de presidente declaró Sun que el pueblo chino «continuaba la histórica lucha de los pueblos francés y norteamericano por las instituciones republicanas» [4].

En la general embriaguez de «ciencia y democracia», la mayor parte de los reformadores tenían poco que decir, o poco de bueno por lo menos, de la cultura tradicional china. No es que se hubiera olvidado la filosofía autóctona de China, pero no se le daba gran importancia. Los intentos llevados a cabo para revivir un fuerte interés por el pensamiento budista han atraído sólo a un grupo limitado. Se han estudiado el taoísmo y el moísmo, pero más bien como objeto de investigación erudita que de efectivos movimientos filosóficos.

Aunque Hu Shih y unos pocos líderes intelectuales más han reconocido «el espíritu democrático del confucianismo clásico» [5], ha sido escaso el empeño en utilizarlo como base de una filosofía democrática moderna. El confucianismo se ha visto al cabo desacreditado por demasiadas asociaciones funestas. Hace dos mil años los emperadores empezaron a utilizarlo (en forma tergiversada) como una capa encubridora del despotismo. Durante el pasado siglo, los conservadores que intentaban impedir todo cambio se agruparon casi siempre bajo el estandarte del confucianismo. Al estallar la guerra civil que escindió la República China, algunos de los más notorios señores de la guerra se presentaron como con-

fucianos especialmente devotos. Cuando los japoneses ocuparon gran parte de China entre 1931 y 1945, intentaron resucitar el culto de Confucio a fin de hacer su régimen más apetecible para los chinos. Sería difícil para cualquier filosofía remontarse sobre tales desdichas.

El confucianismo continúa influyendo profundamente en todo chino, tanto si le gusta como si no, pues es un ingrediente esencial de la cultura que le ha hecho ser lo que es. Pero es indudablemente cierto, como ha escrito Chan Wing-tsit, que los pensadores chinos en general «están de acuerdo en que la occidental es la filosofía del futuro, en contraposición a la del confucianismo, que la mayor parte consideran la filosofía del pasado» [6].

De 1917 en adelante los intelectuales de China se han visto profundamente influidos por un movimiento conocido como la «Nueva Ola», al que también se ha llamado «Renacimiento Chino». Entre sus promotores, el más conocido en Occidente es Hu Shih, estudioso de John Dewey y defensor del pragmatismo. Este movimiento comenzó con la audaz propuesta de que los libros y artículos chinos se escribieran en lenguaje corriente.

Desde tiempo inmemorial, casi todo escrito serio en China se había redactado en un estilo literario que difería hasta cierto punto del lenguaje hablado, tanto en gramática como en léxico. También era costumbre escribir el chino literario de un modo un tanto altisonante y hacer muchas referencias oscuras a la literatura clásica, de suerte que sólo los doctos e instruidos podían leerlo y aun a veces tenían sus dificultades. El resultado era que quienes escribían prestaban mucha más atención a escribir en un estilo impresionante que a escribir eficientemente sus ideas. Contra todo esto, Hu Shih y los muchos que le secundaban emprendieron la guerra; querían ellos que el chino se escribiese como se habla y lo más clara y eficientemente posible. La batalla fue durante algún tiempo encarnizada, pero los rebeldes lograron la mayor parte de sus objetivos. Actualmente, incluso aquellos que continúan escribiendo en forma literaria lo hacen por lo general con sencillez y claridad.

Este movimiento no fue únicamente literario. Vino a constituir un centro en torno al cual se alinearon para la batalla muchos de los que combatían por ideas nuevas. No era realmente un «renacimiento» en el sentido de que la mayor parte de sus adictos derivaran su principal inspiración de una reinterpretación de la propia herencia cultural de China. Mas con todo, tal reinterpretación era una parte importante del movimiento.

Al principio fue en amplia medida iconoclasta; uno de sus principales abanderados hasta se cambió de nombre, adoptando el equivalente chino de «Don Escéptico que no se fía de la Antigüedad». Rápidamente pasó dicho movimiento al aspecto constructivo y utilizó tanto los resultados críticos de la erudición china precedente como los métodos de la ciencia moderna para evaluar la literatura del pasado y los descubrimientos de las excavaciones arqueológicas. En consecuencia, los estudiosos chinos han aprendido más durante el siglo XX acerca del verdadero carácter de su historia y tradiciones que en cualquier período anterior.

Por espacio de dos mil años los chinos habían estudiado los clásicos, y durante ese tiempo un conocimiento de los clásicos había supuesto el medio más seguro para la promoción política, el prestigio social e incluso la prosperidad económica. Cuando en 1905 se abolieron los exámenes oficiales para la provisión de cargos públicos, este tremendo estímulo para el estudio de los clásicos desapareció sin más. Y cuando, después de 1920, el movimiento de la «Nueva Ola» consiguió que los libros de texto para las escuelas elementales y secundarias estuvieran escritos en lenguaje coloquial más que en estilo literario, esto no sólo significó que muchos chinos cultos tendrían en adelante considerable dificultad para la lectura de los clásicos. Significó asimismo que muchos de ellos encontrarían una gran proporción de la literatura tradicional de China, tan difícil de comprender que no se molestarían en leerla. Fue ésta una ruptura no floja con el pasado. Tendió a crear un vacío ideológico.

Aunque los reformadores en general denunciaban el espíritu conservador, no todos ellos ni mucho menos deseaban arrumbar la tradición cultural china. Sun Yat-sen, que hizo más que ningún otro hombre para abolir el imperio, conservó rasgos característicamente chinos en la constitución que propuso para la República. Afirmaba: «Lo que necesitamos aprender de Europa es ciencia, no filosofía política. En cuanto a los auténticos principios de la filosofía política, los europeos tienen que aprenderlos de China» [7].

En circunstancias más favorables es totalmente posible que China hubiera evolucionado poco a poco hasta convertirse en una nación con muchas de las características de la democracia occidental, conservando bastante sin embargo de la esencia de su cultura tradicional. La democracia es un sistema de transacciones y el «camino de en medio» de la transacción es milenario en China. La democracia valora la libertad y la persona y niega la autoridad ilimitada del estado; igual hace el confucianismo. Todo el trasfondo humanístico y liberal del que surgió la democracia occidental tiene mucho en común con las mejores tradiciones del pensamiento chino.

La democracia es un desarrollo, sin embargo; no se improvisa nunca de la noche a la mañana. Para constituirse en un estado plenamente democrático, China necesitaba tiempo, que la historia no le concedió. En los años que mediaron entre la revolución de 1912 y el triunfo del Partido Nacionalista en 1927, la guerra civil y la desunión fueron más o menos constantes. Incluso después hubo combates con los comunistas y otros, y el llamado «incidente manchú» de 1931 acarreó nuevos trastornos. A partir de 1937 China se vio envuelta en permanente guerra con el Japón hasta la terminación de la segunda guerra mundial. En tales condiciones habría sido difícil que hubiera podido desarrollarse en ningún país una plena democracia.

La tradición intelectual de China, que comprende al menos tres mil años de evolución gradual, es una de las más viejas del mundo. Esa tradición parece haber llegado, si no a un punto final, al menos a su punto crítico más vivo, con el ascenso de los comunistas chinos al poder en 1949. Desde que en 1921 se organizó el Partido Comunista chino, su rápido auge es un hecho muy notable.

Se arguye con frecuencia que este éxito se debió fundamentalmente a un despertar revolucionario de las masas chinas que se rebelaban contra la pobreza y la explotación económica. Esto concuerda con el dogma marxista de que las causas del cambio político y social hay que buscarlas única y exclusivamente en las condiciones económicas. Como gran parte de la doctrina marxista, esta explicación simplifica las cosas en exceso y descuida una parte importante de los hechos.

La exigua clase trabajadora urbana, que según el principio comunista tenía que haber encabezado la revolución [8], decepcionó a los comunistas chinos, mostrando, en general, muy poca inclinación hacia el comunismo [9]. Fueron muchos, en cambio, los campesinos que apoyaron a los comunistas con entusiasmo y suministraron una considerable proporción de los hombres de los ejércitos comunistas chinos. Para ellos, los motivos económicos eran muy importantes. Los programas para la reducción de los arriendos y para la confiscación y redistribución de las tierras de labor constituían, como es muy natural, un poderoso incentivo.

La dirección y la iniciativa en la revolución comunista china, con todo, no provinieron esencialmente de los campesinos, sino de los intelectuales [10]. No todos los intelectuales de China se hicieron comunistas, ni mucho menos. Sin embargo, es evidente que una gran proporción de estudiantes, profesores y otros intelectuales apoyaban a los comunistas aun antes de que llegasen a dominar el país.

Robert C. North escribía en 1951:

«Aunque los comunistas chinos aclaman a su partido como vanguardia del proletariado, de ningún miembro del politburó se sabe que proceda de una familia de clase obrera. Antes al contrario, cuatro admiten poseer antecedentes como ricos hacendados, otro viene de una estirpe de modestos terratenientes-funcionarios, cuatro clasifican a sus familiares como terratenientes acomodados y dos han salido de las filas de los pequeños labradores. Los orígenes sociales de dos de ellos son inciertos. El nivel cultural de estos hombres es en general elevado. Nueve han asistido a instituciones docentes de tipo superior» [11].

Es dudoso que tales individuos se hicieran comunistas única y exclusivamente con la esperanza de obtener alguna ventaja económica personal. Aunque la motivación económica quizá no haya faltado, es apenas concebible que todo radique en ella.

Puesto que los intelectuales jugaron un papel tan vital en el triunfo del comunismo en China, importa mucho preguntarse por qué se adhirieron en tan gran número a la causa comunista. En parte la razón fue indudablemente económica; la estrechez en que vivía la clase intelectual era desesperada. Pero otra parte, y no poco importante, de esa razón estribaba en ciertos descontentos respectos a las democracias occidentales que ya entonces existían y que eran amplificados fácilmente por la propaganda comunista.

Los confucianos, ya desde Confucio y Mencio y en todo el transcurso de los siglos, han denunciado la explotación económica de las masas [12]. Desde tiempo inmemorial tanto el pueblo chino como su gobierno han mirado con desconfianza la concentración de la riqueza y el poder económico en manos particulares. En el siglo XX los líderes políticos de China —incluso aquellos que más se han vuelto a Occidente— han considerado en general perniciosa la propiedad privada de las grandes empresas y se han mostrado resueltos a que el control de las mismas pasara al estado. En este punto las declaraciones de principios de Sun Yat-sen, Chiang Kai-shek y Mao Tse-tung presentan notables analogías [13].

La mayor parte de los chinos tuvieron poca oportunidad de apreciar las ventajas de la libre empresa y la

competencia económica. En unas fábricas como las que existían en China, las condiciones de trabajo solían ser pésimas. Los hombres de empresa occidentales, que operaban en China en privilegiadas posiciones de extraterritorialidad, eran a menudo arrogantes, cínicos y rapaces. Estas cosas facilitaron la versión comunista según la cual el capitalismo, tal como se practica en las democracias occidentales, no es más que un sistema de opresión y explotación económica.

Además, un siglo de invasión del territorio y menoscabo de la independencia de China había dejado llagas que no podían cicatrizar tan rápidamente, ni siquiera después de restituidas las concesiones y abolidos los privilegios especiales para los extranjeros en China. ¿Cómo puede admitirse, preguntaban muchos chinos, que las naciones que han sido culpables de tan crasa injusticia y han desatado la barbarie de dos guerras mundiales posean una cultura ejemplar, modelo perfecto para el género humano?

Los comunistas prometieron que los agravios de China serían vengados por una cruzada mundial, liberadora de los oprimidos del orbe entero, que barrería a los gobiernos «imperialistas» de la faz de la tierra.

No obstante, China tal vez hubiese podido perdonar a las naciones occidentales sus injurias, pero no podía perdonarles su caridad. El orgulloso sabe soportar el daño que se le hace mucho más fácilmente que la caridad, y los chinos son uno de los pueblos más orgullosos del mundo. Durante muchos años los pueblos de Occidente, y especialmente los Estados Unidos, han enviado a China misioneros, médicos y maestros, a más de fondos para escuelas, hospitales, alivio de las hambres endémicas y ayuda general al gobierno y al pueblo. Han hecho esto con un espíritu del más puro altruismo, acompañado por una complacencia en su propia superioridad que no habría dejado de irritar a ningún ser humano normal objeto de tales caridades.

Todo ello habría sido acaso tolerable si hubiese habido cualquier apreciación adecuada del hecho de que

China tenía, en su cultura, algo de lo cual Occidente pudiese aprender y de esta forma obtener provecho, a manera de un *quid pro quo*. Pero de esto hubo poco. Incluso algunos de los occidentales más «pro chinos» se pasaban la vida diciendo a los chinos, como adultos que hablaran con niños, que debían «modernizar», esto es, que debían abandonar sus pautas tradicionales en el gobierno, el derecho, la religión y las prácticas económicas y sociales, y copiar de las nuestras. Entonces y sólo entonces, se les decía, podrían ser recibidos como partícipes en la familia de las naciones.

El hecho de que muchos chinos fueran ellos mismos no menos críticos de las pautas de China no hacía más llevaderas estas censuras formuladas por extranjeros. Pocos de nosotros admitiremos, en boca de forasteros, las mismas críticas de nuestro país que nosotros mismos hacemos con absoluto desenfado. De ningún pueblo que se respete podía haberse esperado que recibiese con gratitud semejante combinación de caridad y menosprecio.

La campaña de «odio a Norteamérica» lanzada por los comunistas chinos fue un resultado lógico. Todo donativo, todo acto de solidaridad y generosidad para con los chinos, los comunistas lo interpretan como parte de una gigantesca confabulación imperialista. Las escuelas y los hospitales subvencionados por Occidente se explican como tentáculos del inmenso pulpo del «imperialismo cultural», que tiene por objeto atraer a los chinos a las fauces de la explotación imperialista y capitalista. Así, mediante un alarde de ingenio, los chinos quedan absueltos de toda deuda de gratitud y reintegrados en la estimación de sí mismos. No es de extrañar que muchos intelectuales acepten esta explicación con entusiasmo.

En sus diligencias por vincular a China a la esfera soviética, los rusos han puesto un cuidado considerable en no ofender a los chinos asumiendo una actitud de superioridad. Han condenado enérgicamente, es cierto, el modelo tradicional chino de organización política y

económica, pero atribuyéndolo por entero a lo que ellos llaman «clase feudal dirigente» de China, que lo empleó siempre, afirman, para oprimir al pueblo.

Los rusos no han pedido a los chinos que desechen su cultura propia y la sustituyan por la de Rusia. En vez de esto, han invitado a los chinos a unirse a los rusos y a otros pueblos en la adopción del que dicen ser un nuevo orden de justicia social, política y económica, fundado en la premisa de una absoluta igualdad entre todas las razas y nacionalidades. Una nota como ésa, en consonancia no sólo con las recientes luchas de China, sino también con las antiguas doctrinas humanitarias y cosmopolitas del confucianismo, no podía dejar de hallar respuesta en los corazones chinos.

Hacia el final de su carrera, a Sun Yat-sen le impresionó profundamente el hecho de que, entre las potencias occidentales, sólo la Rusia soviética se dijese dispuesta a colaborar con China sobre una base de completa igualdad. En su *Tres Principios del Pueblo,* tan inmensamente populares, decía Sun que Rusia «aspira a doblegar al fuerte, apoyar al débil y promover la justicia... Aspira a aniquilar el imperialismo y capitalismo en todo el mundo.» Y los chinos tomarían parte, prometía, al lado de la Unión Soviética, a fin de «aprovechar la fuerza de nuestros cuatrocientos millones de hombres en la lucha contra la injusticia por la humanidad entera; tal es nuestra misión designada por el Cielo» [14].

La Rusia soviética no contó sólo con la propaganda para ganar a China para su causa. Fueron muchos los rusos a quienes se formó en el conocimiento de la lengua, la historia y la cultura de China, preparándolos para actuar en este país con magistral eficacia. Muchos chinos fueron invitados a Rusia y se les instruyó en doctrina comunista y táctica militar a expensas del gobierno soviético; se cree que por lo menos ocho de los trece miembros que constituían el Politburó chino habían estudiado en Rusia [15]. Bajo la dirección de tales hombres los comunistas chinos se organizaron en una vasta red de células rigurosamente disciplinadas, pro-

poniéndose como objetivo la creación de una China comunista y el derrocamiento sistemático de cualquier otra forma de gobierno. Contra operaciones tan meticulosamente planeadas, los millones que de una forma casi desatentada prodigaba el gobierno de los Estados Unidos era muy poco lo que podían hacer.

A los que creen que la Rusia soviética es una de las mayores potencias imperialistas que el mundo ha conocido y que los hombres del Kremlin están resueltos a esclavizar al género humano, acaso les parezca que los intelectuales chinos, que vieron en el comunismo su única esperanza para conseguir la libertad personal y la independencia nacional, fueron excesivamente ingenuos. Debe recordarse, no obstante, que aquellos hombres tenían poco acceso a cualquier estimación desapasionada de la teoría y la práctica comunistas. El Partido Nacionalista y los comunistas chinos eran encarnizados enemigos; cada bando se ensalzaba a sí mismo y condenaba al otro.

Otra circunstancia que ayudó a los comunistas fue la desilusión bastante general, en China, con respecto a la democracia. Tras la proclamación de la República China, muchos chinos esperaban que la mera institución de las formas democráticas acarrease algún cambio maravilloso. No comprendían en absoluto que sólo un proceso de meticulosa educación sería capaz de hacer que la democracia funcionara en China. Después de poco más de una década de «democracia» puramente nominal, Sun Yat-sen, el «padre de la República China», se declaró disgustado con el gobierno representativo y afirmó que sólo podía conducir a la corrupción [16].

Durante la segunda guerra mundial y después de ella, el gobierno nacionalista de Chiang Kai-shek tuvo que arrostrar problemas que ningún gobierno hubiera resuelto con pleno éxito. Sus más ardientes defensores no sostienen que siempre tomara las decisiones más acertadas. Sus más acerbos críticos —y entre ellos llegaron a contarse muchos intelectuales— lo condenaron por su incurable ineficacia y corrupción. Cuando los

nacionalistas tomaron medidas policíacas que daban como necesarias para combatir al comunismo, sus críticos denunciaron al régimen nacionalista como un estado policíaco despiadadamente represivo. Como los nacionalistas debían gran parte de su poder al apoyo de las democracias occidentales, y especialmente de los Estados Unidos, tal situación la utilizaron los comunistas en su propaganda antioccidental de forma muy eficaz.

Después de la segunda guerra mundial, un gran número de estudiantes e intelectuales chinos se lanzaron resueltamente a la búsqueda de una solución para la desesperada situación de China. Hallábanse dispuestos a entregarse, con devoción idealista, a un movimiento que parecía prometer el restablecimiento de la estimación propia nacional, la suficiencia económica y la dignidad de la persona humana.

Muchos de ellos miraban con simpatía la democracia occidental. Pero no era seguro ni muchísimo menos que pudiera hacérsele funcionar, en China, con suficiente celeridad para resolver los problemas que no podían esperar. ¿Qué había que hacer para que funcionara? Era incluso difícil encontrar una definición de la democracia sobre la que los occidentales estuviesen de acuerdo. Y la democracia no tenía programa alguno para un país como China. En realidad, las democracias occidentales nunca habían pensado de veras en los problemas de China.

La Rusia soviética sí había pensado. En el Partido Comunista chino, una legión de hombres, veteranos y curtidos en la batalla, estaban dispuestos no sólo a proponer un programa, sino a encargarse de ponerlo en práctica y conseguir que funcionara. No se andaban con titubeos ni vacilaciones. Tenían definiciones concretas, catecismos y planes de actuación. No sólo sabían lo que ellos mismos habían de hacer, sino que estaban preparados para asignar a todos los demás su cometido en la tarea común. Y la que el comunismo proponía para los intelectuales era una misión atractiva. Como ha escrito Benjamín Schwartz: «El papel que ofrecía a la

inteliguentsia era un papel espectacular de rectorado en una atmósfera sobrecargada con la promesa de una inminente redención. Requería a la *inteliguentsia* para que promoviese y organizase y luego dirigiese las organizaciones así formadas» [17].

A decir verdad, el comunismo pedía al individuo que fundiese su voluntad con la del partido, pero mediante este acto de devoción casi religiosa vendría a participar en una comunidad aclamada como la más bizarra que el mundo había conocido. Tendría que someterse a una disciplina de hierro, trabajar incesantemente, podría perder su vida... ¡pero cuán gloriosamente! Este llamamiento era mucho más afín a los sermones de Confucio a sus discípulos, instándoles a renunciar a todo para combatir la opresión del pueblo, a trabajar y, si era necesario, a morir por el Camino, que ninguna de las moderadas prédicas de la democracia occidental. Nada tiene de extraordinario que atrajera a suficientes intelectuales como para poner las riendas de China en manos de los comunistas.

Durante un siglo los pensadores chinos habían estimado que su país se hallaba en una cierta desventaja, y algunos incluso se habían mostrado dispuestos a admitir que su cultura era inferior a la de Occidente. Con el advenimiento del comunismo chino esto cambió. Pues muchos de ellos creen que el Partido Comunista «representa el aspecto más brillante y progresivo de la sociedad humana contemporánea» y que «el Partido Comunista chino es uno de los mejores Partidos Comunistas del mundo» [18].

Occidente ha enviado a los chinos misioneros que los evangelicen, maestros que los eduquen y dinero que alivie su penuria. Pero ahora los comunistas chinos proponen volver las tornas. Porque por encima de todo, dice Mao Tse-tung, es el mundo capitalista reaccionario el que constituye un «mundo de tinieblas»; los comunistas, dice, lo derrocarán y lo transformarán «en un mundo de luz que antes jamás había existido» [19]. Para hacer esto será precisa mucha paciencia. Mas con todo,

declara uno de los lugartenientes de Mao, hasta los miembros menos prometedores de la raza humana, «al cabo de una prolongada lucha pueden verse... convertidos en comunistas altamente civilizados» [20].

En el pasado, las naciones occidentales han empleado repetidamente la fuerza contra China. Bajo la amenaza de los cañones, China se ha visto obligada a firmar tratados, permitir el comercio y admitir a extranjeros a quienes no deseaba abrir sus fronteras. También en esto, han prometido, van a trocarse los papeles. En el futuro serán los comunistas chinos quienes, dentro de la cruzada mundial del comunismo, emplearán la fuerza contra todos aquellos que se opongan, en cualquier punto del planeta, a ser «transformados» en comunistas. Mao Tse-tung dice que «tendrán que pasar por una fase de compulsión antes de entrar en una fase de transformación por voluntad propia» [21].

Finalmente, las naciones de Occidente han mirado durante mucho tiempo a China con un desprecio mal disimulado. Incapaz siquiera de manter su propia casa en orden, se la consideraba una cantidad despreciable en los asuntos internacionales. Los occidentales, desconocedores de la historia de China, la habían descartado con el dictamen de que «los chinos no saben combatir». Este mito quedó desmentido en los campos de batalla de Corea. Y la especulación acerca del paso inmediato que los comunistas chinos vayan a dar tiene desveladas a todas las principales capitales del mundo. China ya no es despreciable.

Incluso chinos que son resueltamente anticomunistas no pueden evitar congratularse de que su país vuelva a tener una influencia en los asuntos internacionales como no había gozado en muchísimos años. Muchos chinos preferirían que esto no se hubiera logrado bajo auspicios comunistas, pero a pesar de todo no pueden por menos de aplaudir el resultado. No debe pasarse por alto este factor si queremos entender por qué los comunistas chinos han obtenido tan alto grado de aceptación en un tiempo tan breve.

¿Cuál ha sido el efecto de la victoria de los comunistas chinos sobre el pensamiento del pueblo chino? Es demasiado pronto para contestar a esta pregunta con precisión, pero están muy claros algunos hechos significativos.

Si examinamos textos doctrinales de Mao Tse-tung, como *La nueva democracia* y *Sobre la dictadura democrática del pueblo,* hay poco en ellos que indique que son obra de un chino. El esquema general de pensamiento es marxista; las escasas ilustraciones que hacen referencia a la cultura china parece casi que se han añadido con timidez, por evitar que los escritos resultasen demasiado «extranjeros». Partes considerables de estas obras suenan como paráfrasis en lengua china de folletos comunistas típicos.

Naturalmente, el pueblo chino en general no ha ido tan rápido en su asimilación de la doctrina comunista como su líder Mao Tse-tung. Pero ha ido a una velocidad que parecería de lo más asombroso a cualquiera que no supiese lo que ha venido sucediendo en China durante los últimos años. En todo el territorio de China comunista no hay más que una consigna: «reeducación». Muchas personas consagran varias horas al día, y muchos millones dedican algún rato diario, al estudio de las obras de Marx, Engels, Lenin, Stalin y Mao Tse-tung. Bancos, fábricas, sindicatos obreros y municipios organizan y dirigen grupos de estudio. Escuelas especiales imparten cursos de adoctrinamiento de diversa duración. Individuos a quienes políticamente no se considera seguros son sometidos a un adoctrinamiento intensivo. Es probable que no tenga precedente en toda la historia humana una tentativa como ésta, a escala tan colosal, para cambiar las normas básicas de pensamiento de un pueblo entero tan rápidamente.

No podemos saber en qué medida han sido modificadas en realidad las normas de pensamiento del pueblo chino. Hay pruebas, no obstante, de que en varios aspectos específicos se han provocado cambios que no

pueden descartarse como superficiales. Un ejemplo sorprendente es el de la actitud de los hijos hacia sus padres.

Hemos visto que la importancia de la familia en China se remonta a una época anterior al punto en que comienza nuestro conocimiento de la historia china. Hace tres mil años ya regía el principio de que la primera lealtad de un hijo era la debida a sus padres; este principio ha persistido hasta nuestros días. En la China tradicional era inconcebible que un hijo o una hija prestaran declaración contra sus padres; ello constituía de hecho una transgresión de la ley.

Una importante técnica de la propaganda comunista china es el «juicio masivo», espectáculo público en el que una o más personas inculpadas de ser «enemigas del pueblo» son denunciadas por una sucesión de acusadores. En algunos de estos juicios, nos dicen, se ha alcanzado el punto culminante del drama cuando un hijo de la persona acusada demuestra su lealtad al comunismo denunciando a su padre o a su madre. Indudablemente hay aún muchos chinos que desaprueban semejante conducta. Pero podemos estar seguros de que los dirigentes del partido que organizan estos juicios no creen que la reacción general a denuncias de esta índole haya de ser enteramente negativa. Nada podría demostrar mejor el éxito obtenido por los comunistas en la empresa de cambiar algunas actitudes fundamentales del pueblo chino. Y es indudable que mayores cambios habrán de seguirse aún de la profunda modificación de las estructuras familiares y sociales que trae aparejada la institución de las «comunas».

Ciertas actitudes tradicionales han redundado en beneficio de los comunistas. George E. Taylor llega al extremo de decir que los comunistas chinos «proceden de la tradicional clase dirigente y burocrática china» y que el Partido Comunista chino representa a «la burocracia, con toda su tradición de monopolio económico, social y político» [22]. Esto es quizá exagerar demasiado las cosas. Pero no cabe duda que la larga tradición de

gobierno, a cargo siempre de una minoría confuciana, hace más fácil para el pueblo chino aceptar como razonable el prolongado dominio de la minoría comunista.

Personalmente, Confucio fue uno de los más intransigentes adversarios del dogmatismo que jamás ha existido. Es una irónica paradoja, por lo tanto, que el «inmutable *li* (principio)» de la ortodoxia neoconfuciana depare un precedente que hace menos difícil para los chinos suscribir la que los comunistas llaman «verdad universal del marxismo-leninismo».

A pesar de todo esto, los hombres que desempeñaron el principal papel en la fundación del Partido Comunista chino eran declaradamente hostiles a la tradición china [23]. Tal hostilidad sigue caracterizando la actitud de muchos comunistas chinos. Robert Payne afirma que el pensamiento de Mao Tse-tung acusa fuertes influencias del confucianismo, pero también cita estas palabras atribuidas a Mao: «Odié a Confucio desde la edad de ocho años» [24]. En *La nueva democracia* ha escrito Mao que «la insistencia en la veneración de Confucio y la lectura de los clásicos, y la defensa de las antiguas reglas del decoro *(li)* y la eduación y la filosofía» son parte de la «cultura semifeudal» de China que debe ser desterrada. «La lucha entre la cultura antigua y la nueva —escribe Mao— es una lucha a muerte» [25].

No significa esto, sin embargo, que Mao y los comunistas estén tratando de imponer en China un patrón cultural enteramente marxista o ruso. Mao ha negado esto de forma explícita diciendo: «En el pasado China ha sufrido mucho por aceptar ideas extranjeras sin otra razón que la de ser extranjeras. Los comunistas chinos han de tener esto presente al aplicar el marxismo en China. Nosotros debemos efectuar una síntesis genuina entre la verdad universal del marxismo y la práctica concreta de la revolución china. Sólo una vez que hayamos encontrado nuestra propia forma nacional de marxismo resultará éste provechoso» [26].

Al desarrollar su nueva cultura comunista, ha dicho Mao, China aceptará algunos materiales «incluso de la

cultura que existía en los países capitalistas durante el período de la Ilustración». Pero todo será sometido a un escrupuloso proceso de discriminación. Mao propone aplicar el mismo escrutinio a la propia cultura tradicional de China.

La cultura de China debe tener su forma propia, la forma nacional... El largo período feudal * en la historia de China creó la brillante cultura de las edades precedentes. Dilucidar el proceso mediante el cual esta cultura tradicional se desarrolló, desechar su residuo feudal y asimilar su esencia democrática, son pasos necesarios para el desarrollo de nuesta nueva cultura nacional y la elevación de la confianza en nosotros mismos como pueblo. Esta asimilación, empero, no debe efectuarse sin crítica. Debemos discriminar cuidadosamente entre aquellos aspectos completamente pútridos de la cultura antigua que estaban relacionados con la clase feudal dirigente, y la excelente cultura popular, que era de carácter más o menos democrático y revolucionario [27].

Toda la tradición intelectual de China está íntimamente ligada a lo que los comunistas llaman la «clase dirigente feudal». Si los chinos hubieran de aplicar literalmente este criterio para la selección, tendrían que abandonar su patrimonio filosófico en su totalidad.

Los comunistas chinos son demasiado inteligentes para intentar el abandono de la tradición cultural de China. Están, a decir verdad, haciendo muchísimo uso de ella. Como los chinos aman el teatro, los comunistas hallan en él un vehículo muy eficaz para su propaganda. No sólo están escribiendo obras nuevas, sino también revisando y «adaptando» algunas de las antiguas obras predilectas del público para hacerles servir a este propósito [28]. Hay noticias de que se está reeditando algo de literatura antigua. Hasta los resultados de las exca-

* Los comunistas chinos entienden que China ha sido «feudal» (o, durante los cien años últimos, «semi-feudal») hasta que ellos mismos llegaron al poder. La mayor parte de los historiadores consideran que el feudalismo en China se extinguió antes del comienzo de la Era Cristiana, aunque hubo alguna recrudescencia de fenómenos feudales en algunos períodos posteriores. Es evidente que esta diferencia dimana en parte de diferentes definiciones del «feudalismo».

vaciones arqueológicas se están reinterpretando en términos de la luz que, según se estima, arrojan sobre la «lucha de clases» en el segundo milenio a. de JC.

Se ha especulado mucho sobre si los marxistas serán capaces de hacer comunistas a los chinos o si serán los chinos quienes den un carácter chino al comunismo. Hay muchos indicios de que, si China sigue siendo comunista, ambos procesos se realizarán.

Liu Shao-ch'i, un vicepresidente del gobierno de Pekín, está considerado como el principal teórico, después de Mao Tse-tung, del Partido Comunista chino. En su extenso e importante tratado sobre *Cómo ser un buen comunista,* Liu cita repetidamente textos de Marx, Lenin, Stalin y otras autoridades comunistas. Se atiene fielmente a la filosofía básica del comunismo, que en algunos puntos está en vivo conflicto con las actitudes tradicionales chinas.

Sin embargo, ésta no es meramente una obra comunista, sino una obra comunista *china.* Dice Liu que el Partido Comunista chino «es uno de los mejores Partidos Comunistas del mundo», ya que está «poderosamente armado de la teoría marxista-leninista y es el heredero de todas las espléndidas tradiciones de los muchos hombres adelantados de pensamiento y acción que han iluminado las páginas de la historia china» [29].

Liu cita a Confucio, a Mencio y a otros filósofos chinos del pasado. Lejos de condenarlos, emplea su autoridad para reforzar los argumentos comunistas. El trasvase del vino nuevo del dogma comunista a los viejos odres de la forma china está especialmente claro en este pasaje: «Hay algunos que dicen que es imposible, por medio del estudio y el cultivo de las propias facultades, alcanzar la valía de genios revolucionarios tales como Marx, Engels, Lenin y Stalin... Consideran que Marx, Engels, Lenin y Stalin han sido seres misteriosos desde su nacimiento. ¿Es esto correcto? Yo creo que no» [30]. Esto es exactamente lo mismo que la discusión, en tiempos de Mencio, del problema de si los emperadores sabios Yao y Shun eran seres espirituales en pose-

sión de cualidades a las que los hombres comunes y corrientes no podían aspirar [31]. Liu Shao-ch'i evidencia que tiene precisamente en cuenta esta discusión, pues en apoyo de su punto de vista escribe: «Mencio dijo: 'Cualquier hombre puede llegar a ser un Yao o un Shun'» [32].

En esta obra Liu no rechaza la filosofía tradicional de China; lejos de ello, denuncia a quienes no supieron o no quisieron vivir con arreglo a dicha filosofía. Critica a aquellos que pretendían venerar las enseñanzas de Confucio, pero en realidad sólo trataban de emplearlas para oprimir al pueblo y adelantar en su carrera personal. «Naturalmente —escribe—, nosotros, los miembros del Partido Comunista, no podemos adoptar una actitud semejante al estudiar los principios de Marx y de Lenin y las excelentes y provechosas enseñanzas que nos han legado los antiguos sabios de nuestra nación. Tal como hablamos, así debemos obrar. Somos honrados y limpios; no podemos engañarnos a nosotros mismos, no podemos engañar al pueblo ni a los hombres de la antigüedad» [33].

Poca duda parece subsistir de que, andando el tiempo, un sinfín de elementos de la tradición china que han sido titldados de «feudales» y de «reaccionarios» serán poco a poco rehabilitados y restablecidos. Lo que haya de ocurrir con Confucio no está claro todavía. Muchos chinos de este siglo, y muchos comunistas, lo han condenado como enemigo número uno del progreso. Otros, empero, son de distinto sentir. Un libro interesante en este aspecto es el escrito en 1945 por Kuo Mo-jo, que posteriormente sería viceprimer ministro del gobierno de Pekín. En esta obra Kuo describe a Confucio no sólo como adalid de los derechos del pueblo llano, sino también como un promotor de la rebelión armada [34]. Así, no es ni mucho menos imposible que el ídolo de la antigua China llegue a ser aclamado como un precursor, en la tradición revolucionaria, de Marx, Lenin, Stalin y Mao Tse-tung: un héroe de la nueva China.

Nadie volverá a pensar jamás exactamente como pensó Confucio, o Chuang Tse, o Chu Hsi, ni siquiera como pensaron los chinos del siglo XIX * Pero tampoco, sobre ese particular, puede convenir nadie hoy día con todas las ideas de Platón, y sin embargo los diálogos de Platón siguen siendo importantes y tienen mucho que decir de útil y provechoso en nuestro mundo moderno. Otro tanto sucede con gran parte de la filosofía china.

Cuando los chinos anticristianos acusaban a los misioneros de sacar los ojos a los niños chinos, podíamos sonreír y encogernos de hombros. Pero cuando Yen Fu escribe que el progreso occidental ha culminado en cuatro logros humanos: «ser egoístas, matar al prójimo, tener escasa probidad y sentir poca vergüenza», hay algo

* H. Arthur Steiner escribió en 1951: «Los dos años de tratamiento de choque que [los comunistas chinos] han administrado a las instituciones tradicionales de la sociedad china han hecho virtualmente imposible una reconstitución de las formas de vida en China antes de 1949» (*Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, 277. vii).

de mortificante en sus palabras. No porque le demos la razón. No sólo nuestros principios cristianos, sino un sinnúmero de acciones abnegadas, atestiguan que no la tiene. Y sin embargo, cuando miramos a nuestro alrededor, no podemos rehuir la inquietante sensación de que nuestros principios no siempre hallan realización completa en nuestras vidas. Acaso el impedimento resida un poco en nuestra filosofía.

El chino, que observa nuestra cultura con la objetividad implacable del no comprometido en ella, ve que se caracteriza especialmente por el espíritu de agresividad y competencia. Indudablemente, éstas son cualidades que deben figurar, con moderación, entre los componentes caracterológicos de toda nación y de todo individuo. Pero cuando entran en proporción excesiva hacen a los individuos pendencieros y belicosas a las naciones.

La tendencia agresiva y competitiva trasparece en una de las virtudes de que más orgullosos estamos: nuestro espíritu de expansionismo. Los individuos y las empresas deben hacer más dinero este año que el anterior. Las naciones deben «exportar o morir», hallar nuevos mercados y ensanchar constantemente sus territorios o por los menos sus esferas de influencia. Más pronto o más tarde los imperios en expansión (tanto personales como nacionales) tienen que encontrarse y algo debe ceder. El resultado es el conflicto, que tanto deploramos y cuya causa tan pocas veces analizamos.

«Satisfacción» es una palabra que no se oye con frecuencia en el Occidente moderno. Técnicamente está catalogada entre las virtudes, pero en realidad parecemos considerarla un pecado tan negro que nos resistimos a pronunciar su vitando nombre. Hay alguna razón para ello; en exceso, se vuelve pereza e irresponsabilidad. No obstante, la mayoría de los psiquíatras, cuyo cometido consiste en arreglar mal que bien las inevitables averías que se producen en la autopista de la vida moderna, probablemente estarían de acuerdo en que una dosis razonable de satisfacción sería excelente medicina para la mayor parte de nosotros.

La mayoría de los filósofos chinos han predicado la virtud de la satisfacción y la mayor parte de los chinos la han practicado en medida considerable. Lo mismo que otros seres humanos, han sido a veces culpables de avaricia, codicia y ambición altanera. Pero la mayoría de ellos han mostrado un inusitado talento para la felicidad, incluso en medio de la pobreza y el sufrimiento. Han sido capaces de hallar alegría en cosas que muchos de nosotros pasamos por alto: las cosas interesantes y peregrinas que suceden a nuestros convecinos, el espectacular desarrollo de la vida de la propia familia, un nacimiento, una flor o hasta el canto de un grillo. Dándose cuenta de que el mañana nunca llega, han disfrutado viviendo el día presente. Se han dado a competir mutuamente mucho menos que nosotros, pero eso no quiere decir que hayan vivido en una situación de estancamiento. Siempre ha contado la meta de superar los logros personales anteriores y un énfasis en el mejoramiento de la calidad más que en el incremento de la cantidad.

Probablemente se dirá que esto idealiza la forma de vida tradicional china; tal vez sea así. Se ha denunciado la satisfacción como el vicio pertinaz y constante del pueblo chino, que le ha hecho imposible progresar y competir en el mundo moderno; tal vez haya ocurrido de ese modo. Pero, de ser así, no es porque la satisfacción sea mala en sí misma, sino porque se ha llevado al extremo, porque no se ha regido mediante ese sentido de la moderación y el equilibrio que está en la médula misma de la filosofía tradicional de China.

Equilibrio, ponderación, tal es el sello característico de los chinos que han sido educados en la tradición de su cultura nacional. Esto es cierto tanto si se trata de un intelectual que estudió los clásicos a la manera tradicional como de un labrador o un culi que llegaron a la edad adulta en una parte de China no afectada por las tormentas de la «occidentalización». Se manifiesta en una seguridad serena que no tiene nada de esa autoafirmación imperativa inseparable del que nosotros lla-

mamos «orgullo» y en una afabilidad absolutamente imperturbable. Es una cualidad digna de envidiarse.

¿De dónde procede? No sólo de las máximas morales; esto no es meramente una forma de pensamiento, sino una forma de vida. Y esa forma de vida procede en parte de la práctica del *li*, que enseñó Confucio hace dos mil quinientos años y que los chinos han seguido cultivando hasta nuestro propio siglo.

Li es (en parte) ceremonia. La mayoría de nosotros, en el Occidente moderno, hacemos poco uso de ceremonias: creemos que es en su mayor parte tontería. Sin duda puede llegarse en ello a la extralimitación, como el propio Confucio no dejaba de reconocer. Pero una variedad de ceremonias presidida por la discreción y el buen sentido es sencillamente un medio de dar ritmo a la vida. Cuando jugamos al tenis o al golf reconocemos que el ritmo es esencial, pero vivimos la mayor parte de nuestras vidas a un paso irregular, como a tirones. Así perjudicamos nuestro sistema nervioso, nuestras digestiones y hasta nuestra productividad. El hábito tradicional chino es vivir de una forma más ordenada.

Naturalmente, a veces la ceremonia supone alguna molestia. Solía yo preguntarme por qué, en la China imperial, la corte se reunía siempre al amanecer: una hora horrible para sacar a la gente de la cama. Y aún me parecía más extraño que, incluso en la época de Confucio, cuando había que tratar asuntos de la más grave importancia, los llamados a tomar parte en la conferencia habían de pasar en vela toda la noche anterior; no parecía esto sino un ritual religioso primitivo. Luego tuve la oportunidad de asistir a un sacrificio en el templo de Confucio de Pekín.

Se celebraba al amanecer y tuve que levantarme a las dos de la madrugada, puede uno figurarse con qué ganas. Durante casi todo el largo recorrido a caballo hasta el templo no hice más que autocompadecerme. Poco a poco, sin embargo, la solemnidad del ambiente y la magnificencia de cuanto me rodeaba me sacaron de mí

mismo. El cielo era de un azul intenso y luminoso totalmente increíble. Los templos y los pinos habían pasado en realidad ante mis ojos en otras ocasiones, pero ahora tenía los sentidos tan avivados por el amanecer que me daba cuenta de que jamás antes los habías visto de veras y mucho menos apreciado. Al cabo de tantos años todavía puedo ver los detalles de aquella ceremonia mucho más claramente que el aposento donde estoy. Y ahora comprendo por qué los chinos reunían a la corte al amanecer. Si hubiera sido mi cometido deliberar sobre asuntos de estado, habría hecho mucho mejor papel aquella mañana del que jamás hice sentado a la mesa de un banquete o adormilado a media tarde.

No es necesario, sin embargo, levantarse de madrugada para obtener provecho aplicando la idea china de que debe uno abordar todo quehacer en la disposición mental adecuada para el mismo. Aprendí tal cosa durante la segunda guerra mundial, cuando trabajaba en un departamento del gobierno en Washington, D. C. En otra oficina del mismo edificio trabajaba un universitario chino: un joven educado en la tradición clásica que poseía un excelente conocimiento de la pintura china. Para aliviar el tedio de mi trabajo estudiaba yo algo por las noches y había topado con problemas relativos al arte chino que excedían de mi capacidad para resolverlos. Pregunté, pues, a mi amigo chino si querría venir a mi piso una noche y ayudarme un poco. Accedió él, muy amable, y puesto que trabajábamos en el mismo edificio, propuse que nos reuniésemos al acabar nuestro trabajo, fuésemos a cenar a un restaurante y luego pasáramos a mi casa.

«No —dijo él—; se lo agradezco, pero estimo que no sería ése el mejor plan. Vamos a tratar de arte. Sigamos cada cual nuestro camino y cenemos por separado tranquilamente. Luego, en su casa, puede obsequiarme usted con una taza de té, y así abordaremos nuestra disquisición con nuestras mentes debidamente preparadas para ella.»

Tenía muchísima razón.

La filosofía china no proporciona la respuesta a todos los problemas que asedian al hombre moderno. Tampoco, sobre ese particular, la da ninguna filosofía de cuantas el ser humano ha ideado hasta la fecha. Pero los chinos han comprendido algunas cosas —y algunas cosas que a nosotros se nos han escapado— con especial claridad y lo que han dicho acerca de ellas es a menudo provechoso. Si esta breve introducción ha incitado al lector a desear aprender más acerca del pensamiento chino, habrá cumplido su propósito. Sigue, a modo de apéndice, una lista de obras recomendadas para ampliación de lectura.

CAPITULO 1

[1] Legge, *The Writings of Kwang-zze*, I. 319-20.
[2] Forster, *Tw Cheers for Democracy* (Nueva York: Harcourt, Brace & Co., 1951), pp. 90-91.
[3] Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, I. 303.

CAPITULO 2

[1] Legge, *The She King*, p. 468.
[2] Kuo o-jo, *Liang Chou Chin Wên Tz'u Ta Hsi K'ao Shih*, p. 133 *a*.
[3] Legge, *The She King*, p. 458.
[4] Legge, *The Shoo King*, p. 623.
[5] Legge, *The She King*, p. 257.
[6] *Ibid.*, p. 564.
[7] *Ibid.*, p. 320.
[8] Legge, *The Shoo King*, p. 506.
[9] *Ibid.*, pp. 396-97.
[10] *Ibid.*, p. 389.
[11] *Ibid.*, p. 415.
[12] Creel, *Studies in Early Chinese Culture*, pp. 52-53.
[13] Legge, *The Shoo King*, pp. 495-502.

[14] Legge, *The She King*, pp. 250-52.
[15] *Ibid.*, p. 337.
[16] Legge, *The Shoo King*, pp. 392-93.
[17] Legge, *The Ch'un Ts'ew, with the Tso Chuen*, p. 619.

CAPITULO 3

[1] Véase Creel, *Confucius, the Man and the Myth*, pp. 7-11, 291-94.
[2] *Analectas* 9.6.3.
[3] *Ibid.* 17.22.
[4] *Mencio* 2(1)2.7.
[5] *Analectas* 13.30; véase también 13,29
[6] *Ibid.* 15.38.
[7] *Ibid.* 7.7.
[8] *Ibid.* 9.26.
[9] *Ibid.* 7.8.
[10] *Ibid.* 12.2.
[11] *Ibid.* 3.4.
[12] *Ibid.* 6.25; véase también 4.5
[13] *Ibid.* 4.8.
[14] *Ibid.* 15.28.
[15] Han Yü, *Chu Wên Kung Chiao Han Ch'ang-li Hsien Shên Chi* 11.1*a*-3*b*.
[16] *Analectas* 11.23.3; véase también 14.17-18.
[17] *Ibid.* 14.13.2, 19.1.
[18] *Ibid.* 14.23.
[19] *Ibid.* 5.12.
[20] *Ibid.* 11.11.
[21] *Ibid.* 9.5.
[22] *Ibid.* 14.37.
[23] *Mencio* 1(1)4.6.
[24] *Analectas* 6.1.1.
[25] *Ibid.* 2.18.
[26] *Ibid.* 15.30.
[27] *Ibid.* 7.27. Tocante a esta traducción, véase Creel, *Confucius, the Man and the Myth*, p. 311, n. 24.
[28] Gerth y Mills, *From Max Weber*, p. 293.
[29] *Analectas* 13.16.
[30] *Ibid.* 15.23.
[31] *Ibid.* 6.28.
[32] *Ibid.* 2.3.
[33] *Ibid.* 14.8.
[34] *Ibid.* 14.23.
[35] *Ibid.* 13.15.
[36] *Ibid.* 12.8.
[37] *Ibid.* 11.16.

[38] *Ibid.* 7.34.
[39] *Ibid.* 9.11.
[40] Reichwein, *China and Europe*, p. 77.
[41] *Analectas* 12.22.1.
[42] *Ibid.* 15.15.

CAPITULO 4

[1] Hu Shih, *Chung Kuo Ché Hsüeh Shih Ta Kang*, Chüan Shang, p. 151.
[2] ei Yi-pao, *The Ethical and Political Works of Motse*, p. 223.
[3] *Ibid.*, p. 89.
[4] *Ibid.*, pp. 30-31.
[5] *Ibid.*, pp. 49-50.
[6] *Ibid.*, pp. 46, 53, 85.
[7] Sun I-jang, *Mo Tzu Hsien Ku* 12.11*b*. Este pasaje está traducido de forma distinta en Mei Yi-pao, *The Ethical and Political Works of Motse*, p. 249.
[8] Legge, *The Shoo King*, p. 386.
[9] Legge, *The She King*, p. 509.
[10] Mei Yi-pao, *The Ethical and Political Works of Motse*, p. 249.
[11] *Ibid.*, p. 224.
[12] *Ibid.*, p. 233.
[13] *Ibid.*, p. 234.
[14] *Ibid.*, p. 125.
[15] *Analectas* 3.4, 11.10.
[16] Legge, *The Ch'un Ts'ew, with the Tso Chuen*, p. 328.
[17] Mei Yi-pao, *The Ethical and Political Works of Motse*, p. 114.
[18] *Ibid.*, p. 244.
[19] *Ibid.*, pp. 104-6.
[20] *Ibid.*, pp. 220-21.
[21] *Ibid.*, p. 259.
[22] *Ibid.*, pp. 79-80.
[23] Sun I-jang, *Mo Tzu Hsien Ku* 12.3*b*; Mei Yi-pao, *The Ethical and Political Works of Motse*, p. 224.
[24] Mei Yi-pao, *The Ethical and Political Works of Motse*. pp. 91-92.
[25] *Ibid.*, p. 90.
[26] *Ibid.*, p. 89.
[27] *Ibid.*, pp. 126-29.
[28] *Ibid.*, p. 180.
[29] Legge, *Li Ki*, II.127.
[30] Mei Yi-pao, *The Ethical and Political Works of Motse*, p. 224.
[31] *Ibid.*, pp. 56-57.
[32] Citado por Finer, *The Future of Government*, p. 19.

[33] Mei Yi-pao, *The Ethical and Political Works of Motse*, pp. 62-64.
[34] *Ibid.*, p. 237.
[35] *Ibid.*, p. 139.
[36] *Ibid.*, p. 165.
[37] *Ibid.*, pp. 251-52.
[38] *Ibid.*, pp. 238-39.
[39] *Ibid.*, p. 252.
[40] *Ibid.*, p. 214.
[41] *Ibid.*, p. 254.
[42] *Huai Nan Tzu* 20.10*a*.
[43] *Lü Shih Ch'un Ch'iu* 1.12.
[44] *Ibid.* 19.9.
[45] *Kung-Sun Lung Tzu* 3*b*-5*b*; este discurso íntegro está traducido en Hughes, *Chinese Philosophy in Clasical Times*; pp. 122-125.
[46] Sun I-jang, *Mo Tzu Hsien Ku* 11.11.
[47] *Ibid.* 10.5*a*, 44*a*.
[48] *Chuang Tse* 10.42*b*.
[49] Takigawa Kametaro, *Shih Chi Hui Chu K'ao Chêng* 130.12.
[50] Wang Hsien-ch'ien, *Hsün Tzu Chi Chieh* 15.5*a*.
[51] *Chuang Tse* [comentario] 10.43*b*-44*a*.
[52] Gale, *Discourses on Salt and Iron*, p. 123.
[53] *Ibid.*, pp. 116-17.
[54] Mei Yi-pao, *The Ethical and Political Works of Motse*, p. 229.
[55] *Chuang Tse* 10.28*a*.
[56] Mencio 7(1)26.2.
[57] Mei Yi-pao, *The Ethical and Political Works of Motse*, p. 189.

CAPITULO 5

[1] Takigaw Kametaro, *Shih Chi Hui Chu K'ao Chêng* 67.29, 121.3-4.
[2] *Mencio* 4(2)31.
[3] Chavannes, *Les Mémoires historiques e Se-ma Ts'ien* V.157-58.
[4] Huan K'uan, *Yen T'ieh Lun* 2.13*b*.
[5] Takigawa Kametaro, *Shih Chi Hui Chu K'ao Chêng* 74.12.
[6] Chavannes, *Les émoires historiques de Se-ma Ts'ien* V.157-58.
[7] *Mencio* 3(2)9.9.
[8] *Ibid.* 7(1)26.
[9] *Ibid.* 7(2)26.1.
[10] *Ibid.* 3(2)10.
[11] *Ibid.* 3(1)4.1-6.
[12] Richards, *Mencius on the Mind*, p. 28.
[13] Hu Shih, *Chung Kuo Chê Hsüeh Shih Ta Kang*, Chüan Shang 13.
[14] Véase Creel, *Confucius, the Man and the Myth*, p. 194.

[15] *Mencio* 4(2)22.2.
[16] Takigawa Kametaro, *Shih Chi Hui Chu K'ao Chêng* 74.3.
[17] *Mencio* 7(2)30.
[18] *Ibid.* 6(2)13.
[19] *Ibid.* 2(2)14.
[20] *Ibid.* 3(2)4.
[21] Richards, *Mencius on the Mind*, p. 55.
[22] *Mencio* 2(2)13.1-2.
[23] *Ibid.* 2(2)8.
[24] *Ibid.* 7(1)9.
[25] *Ibid.* 7(1)21.
[26] *Ibid.* 6(1)16.1.
[27] *Ibid.* 7(1)36.
[28] *Ibid.* 3(2)2.3.
[29] *Ibid.* 4(2)31.3.
[30] *Ibid.* 2(2)11.3.
[31] *Ibid.* 5(2)7.4.
[32] *Ibid.* 7(1)8.
[33] *Ibid.* 5(2)6.
[34] *Ibid.* 6(2)5.
[35] *Ibid.* 2(2)2.
[36] *Ibid.* 5(1)5.
[37] *Ibid.* 4(1)6.
[38] *Ibid.* 4(1)6.
[39] *Ibid.* 1(2)7.
[40] *Shih San Ching Chu Su, Mêng Tzu Chu Su T'i Tz'u Chieh* 2b.
[41] *Mencio* 7(1)36.
[42] *Ibid.* 7(2)34.
[43] *Ibid.* 5(2)2.
[44] *Ibid.* 1(1)4.
[45] *Ibid.* 5(2)9.
[46] *Ibid.* 1(2)8.
[47] *Ibid.* 1(1)5.
[48] *Ibid.* 7(2)4.
[49] *Ibid.* 2(2)1.
[50] *Ibid.* 3(1)3.
[51] *Ibid.* 7(1)22.2.
[52] *Ibid.* 1(1)3.3.
[53] *Ibid.* 1(1)7.20.
[54] *Ibid.* 1(1)7.24, 3(1)3.10.
[55] *Ibid.* 2(2)4.
[56] *Ibid.* 5(1)5.
[57] *Ibid.* 5(1)6.
[58] *Analectas* 2.10.
[59] *Mencio* 4(1)15.
[60] *Ibid.* 4(1)1.
[61] *Ibid.* 4(1)2.2.
[62] *Ibid.* 6(2)10.

[83] *Ibid.* 5(1)4.1.
[84] *Ibid.* 7(2)3.1.
[85] *Ibid.* 1(1)1.
[86] *Ibid.* 4(2)32.
[87] *Ibid.* 6(1)6.
[88] *Ibid.* 2(1)6.
[89] *Ibid.* 6(1)7.
[70] Richards, *Mencius on the Mind*, p. 75.
[71] *Mencio* 2(1)2.10.
[72] *Ibid.* 2(1)2.9-16.
[73] *Ibid.* 7(2)35.
[74] *Ibid.* 1(2)1-5.
[75] *Analectas* 6.25, 12.15.
[76] *Mencio* 1(1)7.20.
[77] *Ibid.* 4(2)19.1.
[78] *Ibid.* 2(1)2.15.
[79] *Ibid.* 2(1)2.15.
[80] Mei Yi-pao, *The Ethical and Political Works of Motse*, p. 165.
[81] *Mencio* 6(1)7.
[82] *Ibid.* 3(2)6.
[83] *Ibid.* 1(1)7.20-21.
[84] *Ibid.* 7(1)27.
[85] *Ibid.* 7(1)4.1.
[86] *Ibid.* 7(1)1.1.
[87] Véase Creel, *Confucius, the an and the Myth*, p. 194.

CAPITULO 6

[1] Lin T'ung-chi, «The Taoist in Every Chinese», p. 215.
[2] Legge, *The Yi King*, p. 96.
[3] *Mencio* 7(1)26.1.
[4] *Huai Nan Tzu* 13.7*a*.
[5] *Lieb Tse* 7.1*b*-2*a*.
[6] Howe, *Holmes-Pollock Letters*, II.22.
[7] Legge, *The Writtings of Kwang-zze*, I.390.
[8] *Ibid.*, I.180.
[9] *Ibid.*, I.345.
[10] *Ibid.*, II.48.
[11] *Lao Tse*, cap. 33.
[12] Legge, *The Writings of Kwang-zze*, I.243.
[13] *Ibid.*, I.248.
[14] Maspero, *Le Taoïsme*, pp. 227-42.
[15] Véase Creel, *Confucius, the Man and the Myth*, pp. 122-23.
[16] *Lao Tse*, cap. 4.
[17] Platón, *Leyes*, 679.
[18] *Lao Tse*, cap. 16.
[19] Legge, *The Writings of Kwang-zze*, II.11.

[20] *Lao Tse*, cap. 2.
[21] Legge, *The Writings of Kwang-zze*, I.374-78.
[22] *Ibid.*, I.191-92.
[23] *Ibid.*, I.196.
[24] *Ibid.*, I.195.
[25] *Lao Tse*, cap. 24.
[26] *Ibid.*, cap. 9.
[27] Legge, *The Writings of Kwang-zze*, II.16.
[28] *Lao Tse*, cap. 33.
[29] *Ibid.*, cap. 44.
[30] *Ibid.*, cap. 46.
[31] Legge, *The Writings of Kwang-zze*, II.60-61.
[32] *Ibid.*, I.199.
[33] *Lao Tse*, cap. 23.
[34] *Ibid.*, cap. 1.
[35] *Ibid.*, cap. 56.
[36] *Ibid.*, cap. 81.
[37] *Ibid.*, cap. 20.
[38] *Ibid.*, cap. 19.
[39] *Ibid.*, cap. 47.
[40] Legge, *The Writings of Kwang-zze*, I.185-86.
[41] *Lao Tse*, cap. 31.
[42] *Ibid.*, cap. 46.
[43] *Ibid.*, cap. 75.
[44] *Ibid.*, cap. 57.
[45] *Ibid.*, cap. 74.
[46] Legge, *The Writings of Kwang-zze*, I.300-303.
[47] *Ibid.*, I.390.
[48] *Ibid.*, I.265-66.
[49] *Ibid.*, II.60-61.
[50] *Lao Tse*, cap. 70.
[51] *Ibid.*, cap. 56.
[52] *Ibid.*, cap. 3.
[53] Legge, *The Writings of Kwang-zze*, I.240.
[54] *Ibid.*, I.332.
[55] *Lao Tse*, cap. 5.
[56] Wang Hsien-ch'ien, *Ch'ien Han Shu Pu Chu*, 30.38*a*.

CAPITULO 7

[1] Platón, *Cratilo*, 389; *República*, X.596; *Fedón*, 100.
[2] Duyvendak, «Hsün-tzu on the Rectification of Names», páginas 228-30.
[3] *Ibid.*, p. 234.
[4] Lorraine Creel, *The Concept of Social Order in Early Confucianisms*, pp. 135-36; Wang Hsien-ch'ien, *Hsüun Tzu Chi Chieh*. 1.2*a*.

[5] Dubs, *The Works of Hsüntze*, pp. 301-4.
[6] *Ibid.*, p. 310.
[7] *Ibid.*, p. 58.
[8] *Ibid.*, pp. 60-61.
[9] *Ibid.*, p. 61.
[10] *Ibid.*, p. 305.
[11] *Ibid.*, pp. 113-14.
[12] *Ibid.*, pp. 313-14.
[13] *Ibid.*, pp. 113-14.
[14] *Ibid.*, p. 36.
[15] *Ibid.*, pp. 50-51.
[16] *Ibid.*, p. 37.
[17] *Ibid.*, pp. 96-97.
[18] *Ibid.*, pp. 49-50.
[19] *Ibid.*, p. 276.
[20] *Ibid.*, p. 40.
[21] *Ibid.*, p. 40.
[22] *Ibid.*, p. 65.
[23] *Ibid.*, p. 99.
[24] *Ibid.*, pp. 100-101.
[25] Duyvendak, «Hsün-tzu on the Rectification of Names», páginas 252-53; Wang Hsien-ch'ien, *Hsün Tzu Chi Chieh*, 16.14*b*-15*b*.
[26] Dubs, *The Works of Hsüuntze*, pp. 44-45.
[27] *Ibid.*, pp. 275-76.
[28] Wang Hsien-ch'ien, *Hsün Tzu Chi Chieh*, 11.18*b*.
[29] Dubs, *The Works of Hsüntze*, pp. 179-81.
[30] *Ibid.*, pp. 244-46.
[31] *Ibid.*, pp. 173-76.
[32] *Ibid.*, pp. 44-45.
[33] *Ibid.*, p. 240.
[34] *Ibid.*, pp. 213-46.
[35] *Ibid.*, p. 124.
[36] *Ibid.*, p. 121.
[37] *Ibid.*, p. 109.
[38] Wang Hsien-ch'ien, *Hsün Tzu Chi Chieh*, 19.12*b*.
[39] Dubs, *The Works of Hsüntze*, p. 125.
[40] *Ibid.*, pp. 157-58.
[41] *Ibid.*, pp. 167-69.
[42] Wang Hsien-ch'ien, *Hsün Tzu Chi Chieh*, 7.8*b*-9*b*, 8.9*a*-11*a*; Lorraine Creel, *The Concept of Social Order in Early Confucianism*, p. 128.
[43] Wang Hsien-ch'ien, *Hsün Tzu Chi Chieh*, 9.4*b*-5*a*.
[44] *Ibid.*, 9.2*b*.
[45] Dubs, *The Works of Hsüntze*, pp. 190-91.
[46] Duyvendak, «Hsün-tzu on the Rectification of Names», página 240.
[47] Wang Hsien-ch'ien, *Hsün Tzu Chi Chieh*, 11.9*b*.

[6] *Analectas*, 15.28.
[7] Dubs, *The Works of Hsüntze*, p. 52.
[8] Dubs, «The Failure of the Chinese To Produce Philosophical Systems», p. 108.

CAPITULO 8

[1] Chavannes, *Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien* II.62.
[2] Wang Hsien-ch'ien, *Hsün Tzu Chi Chieh*, 11.9*b*.
[3] Wang Hsien-shên, *Han Fei Tzu Chi Chieh*, 17.7*a*.
[4] *Ibid.*, 18.10*a*, 20.7*b*.
[5] *Ibid.*, 9.9*b*-10*a*, 11.
[6] Creel, *Confucius, the Man and the Myth*, pp. 220-21.
[7] *Lao Tse*, cap. 3.
[8] Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, p. 157.
[9] Duyvendak, *The Book of Lord Shang*, pp. 14-16; Takigawa Kametaro, *Shih Chi Hui Chu K'ao Chêng*, 68.7-9.
[10] Duyvendak, *The Book of Lord Shang*, pp. 39-40.
[11] *Ibid.*, pp. 131-59.
[12] Takigawa Kametaro, *Shih Chi Hui Chu K'ao Chêng*, 63.14-28.
[13] Wang Hsien-shên, *Han Fei Tzu Chi Chieh*, 19.1*b*-2*b*.
[14] *Ibid.*, 19.3*a*.
[15] *Ibid.*, 20.1.
[16] *Ibid.*, 19.1.
[17] *Ibid.*, 19.17*a*, 20.3.
[18] *Ibid.*, 19.8*b*.
[19] *Ibid.*, 18.1, 19.7*a*-9*a*.
[20] *Ibid.*, 19.9*a*.
[21] *Ibid.*, 19.1*a*-12*a*.
[22] *Ibid.*, 18.12*b*-13*a*.
[23] *Ibid.*, 18.2.
[24] *Ibid.*, 16.10*b*-11*a*.
[25] Escarra, *Le Droit chinois*, p. 79.
[26] Wang Hsien-ch'ien, *Hsün Tzu Chi Chieh*, 5.3*a*, 8.1*a*.
[27] Wang Hsien-shên, *Han Fei Tzu Chi Chieh*, 19.5*b*.
[28] *Ibid.*, 9.10*b*.
[29] *Ibid.*, 18.4*b*.
[30] *Ibid.*, 18.5*b*-6*a*, 10*b*-11*a*, 19.13*b*-14*a*.
[31] *Ibid.*, 19.16*a*.
[32] *Ibid.*, 14.5*a*-6*a*, 18.2.
[33] *Ibid.*, 12.5*b*, 14.3*b*-4*a*, 18.12*b*.
[34] *Ibid.*, 18.7*b*, 19.7*b*-8*a*.
[35] *Ibid.*, 19.3*b*.
[36] Duyvendak, *The Book of Lord Shang*, p. 83.
[37] Takigawa Kametaro, *Shih Chi Hui Chu K'ao Chêng*, 87.5.
[38] Chavannes, *Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, II.135.

CAPITULO 9

[1] Dubs, *The History of the Former Han Dynasty*, I.19, 32.
[2] *Ibid.*, I.91.
[3] *Ibid.*, I.136-38.
[4] *Ibid.*, I.24.
[5] *Ibid.*, I.16, 75, 99-102.
[6] *Ibid.*, I.15.
[7] Gale, *Discourses on Salt and Iron*, pp. 77, 103, 121.
[8] Dubs, *The History of the Former Han Dynasty*, I.75-77, 99-102, 130-32.
[9] Wang Hsien-ch'ien, *Ch'ien Han Shu Pu Chu*, 49.8*a*-9*a*.
[10] Chavannes, *Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, III. 557-59, 568-69.
[11] Dubs, *The History of the Former Han Dinasty*, II.16, 106.
[12] Creel, *Confucius, the Man and the Myth*, pp. 239-40.
[13] Dubs, *The History of the Former Han Dynasty*, II.51, 58-60.
[14] Wang Hsien-ch'ien, *Ch'ien an Shu Pu Chu*, 56, 53.4*b*-5*a*.
[15] *Ibid.*, 58.1-4*a*.
[16] Takigawa Kametaro, *Shih Chi Hui Chu K'ao Chêng*, 112.4.
[17] *Huai Nan Tse*, 1.2*b*-3*a*.
[18] *Ibid.*, 7.2*a*.
[19] Legge, *The Li Ki*, I.261-62, 288.
[20] Escarra, *Le Droit chinois*, pp. 11-12, 256-57.
[21] Legge, *The Li Ki*, II.278-81.
[22] *Ibid.*, I.364-67.
[23] *Ibid.*, I.75; II.324.
[24] *Ibid.*, I.237.
[25] Tung Chung-shu, *Ch'un Ch'iu Fan Lu*, 11.2*b*-3*a*.
[26] Véase Creel, *Confucius, the Man and the Myth*, pp. 103-4.
[27] Hu Shih, «The Establishment of Confucianism as a State Religion during the Han Dynasty», pp. 34-35.
[28] Tung Chung-shu, *Ch'un Ch'iu Fan Lu*, 10.4b.
[29] *Ibid.*, 10.5*b*.
[30] *Ibid.*, 10.1*b*.
[31] Takigawa Kametaro, *Shih Chi Hui Chu K'ao Chêng*, 130.9.
[32] Hu Shih, «The Establishment of Confucianism as a State Religion during the Han Dynasty», p. 40.
[33] Balázs, «La Crise sociale et la philosophie politique à la fin des Han», p. 92.
[34] Wang Ch'ung, *Lun Hêng*, 3.23*a*-27; 18.16*a*-22; 19.1*a*-11*b*; 20.1*a*-11*a*; 30.4*a*-8*a*.
[35] *Ibid.*, 9.
[36] *Ibid.*, 4.5*b*-7*b*.
[37] *Ibid.*, 3.19*b*-20*b*; 4.15*a*; 18.1*a*-8*a*; 20.11*a*-19*b*.
[38] *Ibid.*, 22.12*a*.
[39] Fung Yu-lan, *Chung Kuo Chê Hsüeh Shih*, 588.
[40] Huang Hui, *Lung Hêng Chiao Shih*, 1236-37.

CAPITULO 10

[1] Eliot, *Hinduism and Buddhism*, I.64.
[2] *Ibid.*, I.99.
[3] *Ibid.*, I.45.
[4] *Ibid.*, I.98.
[5] Soothil, *The Lotus of the Wonderful Law*, pp. 85-94.
[6] Eliot, *Hinduism and Buddhism*, III.250.
[7] Williamson, *Wang An Shih*, II.56, 251, 363-64.
[8] *Ibid.*, II.201.
[9] Shryock, *The Origin and Development of the State Cult of Confucius*, p. 139.
[10] Balázs, «La Crise sociale et la philosophie politique à la fin des Han», p. 91.
[11] Hodous, *Buddhism and Buddhists in China*, pp. 29, 31.
[12] *Ibid.*, p. 52; Eliot, *Hinduism and Buddhism*, II.28-31.
[13] Citado, con autorización, de un manuscrito todavía inédito.
[14] Hodous, *Buddhism and Buddhists in China*, p. 18.
[15] Reichelt, *Truth and Tradition in Chinese Buddhism*, p. 238.
[16] Eliot, *Hinduism and Buddhism*, I.216-17, 251.
[17] Hamilton, «Hsüan Chuang and the Wei Shih Philosophy», páginas 292, 307.
[18] Hu Shih, «Development of Zen Buddhism in China», páginas 499-500.
[19] *Ibid.*, p. 502.
[20] Reichelt, *Truth and Tradition in Chinese Buddhism*, página 308.
[21] Fung Yu-lan, *Chung Kuo Chê Hsüeh Shih*, 820-22.
[22] Chu Hsi, *Chu Tzu Yü Lei*, 1.3*a*.
[23] *Ibid.*, 12.8*a*.
[24] Platón, *Fedón*, 65.
[25] Legge, *The Great Learning*, pp. 357-58.
[26] Chu Hsi, *Ssu Shu Chi Chu, Ta Hsüeh*, 5*a*.
[27] Fung Yu-lan, *Chung Kuo Chê Hsüeh Shih*, 920-23; traducido por Derk Bodde en Fung Yu-lan, «The Philosophy of Chu Hsi», pp. 41-45.
[28] *Analectas*, 2.15.
[29] *Ibid.*, 15.30, 2.18, 7.27. Sobre la traducción de los dos últimos pasajes, véase Creel, *Confucius, the Man and the Myth*, página 135, líneas 27-32, y p. 135, última línea, a p. 136, línea 2; véase también p. 311, n. 24.
[30] *Mencio*, 2(1)6.
[31] Han Yü, *Chu Wên Kung Chiao Han Ch'ang-li Hsien Shêng Chi*, 11.3b.
[32] Fung Yu-lan, *Chung Kuo Chê Hsüeh Shih*, 809-10.
[33] Huang Siu-chi, *Lu Hsiang-shan*, pp. 12-16.
[34] *Ibid.*, p. 36; Lu Hsiang-shan, *Hsiang-shan Hsien Shêng Ch'üan Chi*, 11.3*b*.

[35] Huang Siu-chi, *Lu Hsian-shan*, p. 60; Lu Hsiang-shan, *Hsiang-shan Hsien Shêng Ch'üan Chi*, 35.3*b*.
[36] Huang Siu-chi, *Lu Hsiang-shan*, p. 72.
[37] Wang Yang-ming, *Wang Wên-ch'êng Kung Ch'üan Shu*, 7.28*b*-30*b*.
[38] *Ibid.*, 3.50*b*-51*a*; Henke, *The Philosophy of Wang Yang-ming*, pp. 177-78.
[39] Wang Yang-ming, *Wang Wên-ch'êng Kung Ch'üan Shu*, 32.14*a*; Henke, *The Philosophy of Wang Yang-ming*, p. 13.
[40] Legge, *The Great Learning*, p. 366.
[41] Wang Yang-ming, *Wang Wên-ch'êng Kung Ch'üan Shu*, 1.5*b*; Henke, *The Philosophy of Wang Yang-ming*, pp. 53-54.

CAPITULO 11

[1] Véase Creel, *Confucius, the Man and the Myth*, p. 250.
[2] Véase Goodrich, *The Literary Inquisition of Ch'ien-lung*.
[3] Hu Shih, «Confucianism», p. 200.
[4] Véase Creel, *Confucius, the Man and the Myth*, pp. 254-78.
[5] *Analectas*, 9.1 y 5.12.
[6] *Ibid.*, 15.2.3.
[7] *Ibid.*, 6.25, 13.20.
[8] *Ibid.*, 4.9.
[9] Ku Yen-wu, *T'ing-lin Hsien Shêng I Shu Hui Chi, Wên Chi*, 3.1*a*-2*b*. Este pasaje está traducido, en forma diferente de la versión que doy aquí, en Freeman, «The Ch'ing Dynasty Criticism of Sung Politico-Philosophy», pp. 89-90.
[10] Hummel, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, pp. 351-52; Chiang Wei-ch'iao, *Chin San aPi Nien Chung Kuo Chê Hsüeh Shih*, 23.
[11] Huang Tsung-hsi, *Ming I Tai Fang Lu (Ssu Pu Pei Yao* ed.), 1*b*-2*b*.
[12] Estas citas de las Analectas, 4.24, 1.14, 2.13 y 14.29 por Lu hSih-i (1611-72) se recogen en Chiang Wei-ch'iao, *Chin San Pai Nien Chung Kuo Chê Hsüeh Shih*, 12.
[13] *Yen Li Ts'ung Shu, Ts'un Hsing*, 1.1. Parte de este pasaje está traducido, de forma algo diferente, en Freeman, «The Ch'ing Dynasty Criticism of Sung Politico-Philosophy», pp. 107-8.
[14] *Yen Li Ts'un Shu, Ts'un Hsüe*, 3.2*a*.
[15] *Ibid.*, 3.6*b*-7*a*.
[16] *Yen Li Ts'ung Shu, Yen Hsi-chai Hsien Shêng Yen Hsing Lu*, 2.8*b*.
[17] *Ibid.*, 2.27*b*.
[18] *Yen Li Ts'ung Shu, Ts'un Hsüeh*, 2.13*a*.
[19] *Ibid.*; *Yen Li Ts'ung Shu, Yen Hsi-chai Hsien Shêng Yen Hsing Lu*, 2.22*b*.
[20] *Yen Li Ts'ung Shu, Ts'un Chih*, 1-4.

[21] *Ibid.*, 1*a*, 7*b*-9*b*.
[22] Yuan Yü-ts'ai, *Tai Tung-yüan Hsien Shêng Nien P'u*, 1*b*-2*a*. La mayor parte de este pasaje está traducida en Freeman, «The Philosophy of Tai Tung-yüan», pp. 55-56.
[23] Tai Chên, *Mêng Tzu Tzu I Su Chêng*, 1.1.
[24] Tai Chên, *Yüan Shan*, 2.
[25] Tai Chên cita aquí de *Mencio*, 2(1)6.3.
[26] Tai Chên, *Mêng Tzu Tzu I Su Chên*, 2.7*b*-11*a*. Este pasaje está traducido, de forma algo diferente, en Freeman, «The Philosophy of Tai Tung-yüan», pp. 59-60.
[27] *Encyclopaedia of the Social Sciences*, XII.588-89.
[28] *Hu Shih, Tai Tung-yüan Ti Chê Hsüeh*, 35.
[29] Tai Chên, *Mêng Tzu Tzu I Su Chêng*, 1.4. Traducido de forma un poco diferente en Freeman, «The Philosophy of Tai-Tung-yüan», p. 64.
[30] Tai Chêng, *Mêng Tzu Tzu I Su Chêng*, 1.12. Traducido de forma un poco diferente en Freeman, «The Philosophy of Tai Tung-yüan», pp. 63-64.
[31] Tai Chên, *Yüan Shan*, 20-21. Traducido en Freeman, «The Philosophy of Tai Tung-yüan», p. 62.
[32] Tai Chên, *Mêng Tzu Tzu I Shu Chêng*, 1.10.
[33] *Ibid.*, 1.1*b*-2*a*.
[34] Tai Chên, *Tai Tung-yüan Chi*, 9.12*b*.
[35] Gardner, *Chinese Traditional Historiography*, p. 18.
[36] Fang Chao-ying en Hummel, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, p. 698.

CAPITULO 12

[1] *Hsüeh Hêng*, núm. 18 (Shanghai, 1932), *Wên Yüan*, 6-7.
[2] Sun Yat-sen, *San Min Chu I, The Three Principles of the People*, p. 171.
[3] Sun Yat-sen, *Chung-shan Ts'ung Shu*, 4, *Hsüan Yen*, 2.
[4] *Ibid.*, 4.
[5] Hu Shih, «Confucianism», p. 200.
[6] Chang Wing-tsit, «Trends in Contemporary Philosophy», en MacNair, *China*, p. 320.
[7] Sun Yat-sen, *San Min Chu I, The Three Principles of the People*, p. 98.
[8] Mao Tsê-tung, *Lun Jên Min Min Chu Chuan Chêng*, 17.
[9] Van der Sprenkel, *New China: Three Views*, pp. 109-10; Schwartz, *Chinese Communism and the Rise of Mao*, pp. 48, 75, 129, 199; Consulado General de los EE. UU., Hong-Kong, «Survey of China Mainland Press», núm. 44 (9 de enero de 1951), pp. 11-13.
[10] Schwartz, *Chinese Communism and the Rise of Mao*, pp. 198-199.

[11] North, «The Chinese Communist Elite», p. 67.
[12] Véase, por ejemplo, Huan K'uan, *Discourses on Salt and Iron*, pp. 56, 88.
[13] Sun Yat-sen, San Min Chu I, *The Three Principles of the People*, pp. 386-87, 437-44, 478; Chiang Kai-shek, *China's Destity*, pp. 152, 165, 228-29; Mao Tsê-tung, *China's New Democracy*, pp. 29-30.
[14] Sun Yat-sen, *San Min Chu I, The Three Principles of the People*, pp. 17, 87-88.
[15] North, «The Chinese Communist Elite», p. 68.
[16] Sun Yat-sen, *San in Chu I, The Three Principles of the People*, p. 277.
[17] Schwartz, *Chinese Communism and the Rise of Mao*, p. 22.
[18] Liu Shao-ch'i, *How To Be a Good Communist*, pp. 82-83.
[19] Mao Tsê-tung, *On Practice*, p. 23.
[20] Liu Shao-ch'i, *How To Be a Good Communist*, p. 101.
[21] Mao Tsê-tung, *On Practice*, p. 23.
[22] Taylor, «The egemony of the Chinese Communists, 1945-1950», p. 13.
[23] Schwartz, *Chinese Communism and the Rise of Mao*, p. 12.
[24] Payne, *Mao Tsê-tung*, pp. 30-31, 62. [Hay traducción castellana, Ed. Grijalbo, Barcelona-México.]
[25] Mao Tsê-tung, *China's New Democracy*, p. 48.
[26] *Ibid.*, p. 61.
[27] *Ibid.*, pp. 61-62.
[28] Consulado General de los EE. UU., Hong Kong, «Survey of China Mainland Press», núm. 18 (28 de noviembre de 1950), página 34.
[29] Liu Shao-ch'i, *How To Be a Good Communist*, p. 83.
[30] *Ibid.*, p. 15.
[31] Mencio, 6(2)2.
[32] Liu Shao-ch'i, *How To Be a Good Communist*, p. 16.
[33] *Ibid.*, pp. 26-27.
[34] Kuo Mo-jo, *Shih P'i P'an Shu*, 63-92.

OBRAS RECOMENDADAS PARA AMPLACION DE LECTURA

Las siguientes obras están agrupadas por temas que se ajustan en general, aunque no de un modo preciso, a los capítulos de este libro. Las fuentes se citan en primer lugar, las obras de carácter secundario a continuación.

OBRAS DE CARACTER GENERAL

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*. 2 vols. Traducción de Derk Bodde. Princeton, 1952 y 1953.
E. R. Hughes, *Chinese Philosophy in Classical Times*. Londres y Nueva York, 1942.
Fung Yu-lan, *The Spirit of Chinese Philosophy*. Traducción de E. R. Hughes. Londres, 1947.
Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*. Dirigida por Derk Bodde. Nueva York, 1948.
Studies in Chinese Thought. Dirigida por Arthur F. Wright. Chicago, 1953.
Chinese Thought and Institutions. Dirigida por John K. Fairbank. Chicago, 1957.

CONFUCIO

The Confucian Analects. Traducción de James Legge, en «The Chinese Classics», I (2d ed.; Oxford, 1893), 137-354. [Hay traducción castellana de las *Analectas* en *Los Cuatro Libros*. Latino América].
The Analects of Confucius. Traducción de Arthur Waley. Londres, 1938.
H. G. Creel, *Confucius, the Man and the Myth*. Nueva York, 1949; Londres, 1951.

MO TSE

The Ethical and Political Works of Motse. Traducción de Y. P. Mei. Londres, 1929.
Y. P. Mei, *Motse, the Neglected Rival of Confucius*. Londres, 1934.

MENCIO

The Works of Mencius. Traducción de James Legge, en «The Chinese Classics», Vol. II (2d ed.; Oxford, 1895).
Arthur Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China*, pp. 115-95. Londres, 1939.
I. A. Richards, *Mencius on the Mind*. Londres, 1932.

TAOISMO

Arthur Waley, *The Way and Its Power*. Londres, 1934. Este volumen incluye tanto un estudio del taoísmo como una traducción del *Tao Te-King* (pp. 141-243).
The Tâo Teh King (Tao Tê Ching). Traducción de James Legge, en «Sacred Books of the East», XXX(X (Londres, 1891), pp. 47-124.
The Writings of Kwang-zze (Chuang Tzu). Traducción de James Legge, en «Sacred Books of the East», XXXIX (London, 1891), 164-392, y XL (Londres, 1891), 1-232.
Arthur Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China*, pp. 17-112. Londres, 1939.

HSUN TSE

The Works of Hsüntze. Traducción de Homer H. Dubs. Londres, 1928.
«Hsün-tzu on the Rectification of Names», traducción de J. J. L. Duyvendak, en *T'oung Pao*, XXIII (Leiden, 1924), 221-54.
Homer H. Dubs, *Hsüntze, the Moulder of Ancient Confucianism*. Londres, 1927.

LEGALISMO

The Book of Lord Shang. Traducción de J. J. L. Duyvendak. Londres, 1928.
The Complete Works of Han Fei Tzu, Vol. I. Traducción de W. K. Liao. Londres, 1939.
Arthur Waley, *Three ways of Thought in Ancient China*, pp. 199-255. Londres, 1939.

Derk Bodde, *China's First Unifier; a Study of the Ch'in Dynasty as Seen in the Life of Li Ssu.* Leiden, 1938.

PENSAMIENTO DE LA DINASTIA HAN

Hu Shih, «The Establishment of Confucianism as a State Religion during the Han Dynasty», *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society,* LX (Shanghai, 1929), 20-41.

BUDISMO

Clarence H. Hamilton, *Buddhism, a Religion of Infinite Compassion: Selections from Buddhist Literature.* Nueva York, 1952.
Charles Eliot, *Hinduism and Buddhism, an Historical Sketch.* Londres, 1921.
Hu Shih, «Development of Zen Buddhism in China», *Chinese Social and Political Science Review,* XV (Peiping, 1932), 475-505.

NEO-CONFUCIANISMO

The Philosophy of Human Nature by Chu Hsi. Traducción de J. Percy Bruce. Londres, 1922.
The Philosophy of Wang Yang-ming. Traducción de Frederick Goodrich Henke. Londres y Chicago, 1916.
J. Percy Bruce, *Chu Hsi and His Masters, an Introduction to Chu Hsi and the Sung School of Chinese Philosophy.* Londres, 1923.
Siu-chi Huang, *Lu Hsiang-shan, a Twelfth Century Chinese Idealist Philosopher.* New Haven, 1944.

REACCION CONTRA EL NEO-CONFUCIANISMO

Mansfield Freeman, «The Ch'ing Dynasty Criticism of Sung Politico-Philosophy», *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society,* LIX (Shanghai, 1928), 78-110.
Mansfield Freeman, «The Philosophy of Tai Tung-yüan», *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society,* LXIV (Shanghai, 1933), 50-71.
Chan Wing-tsit, «Neo-Confucianism». In H. F. MacNair (ed.), *China,* pp. 254-65. Berkeley y Los Angeles, 1946.

INFLUENCIA DE OCCIDENTE

Chan Wing-tsit, «Trends in Contemporary Philosophy». In H. F. MacNair (ed.), *China,* pp. 312-30. Berkeley y Los Angeles, 1946.
Hu Shih, *The Chinese Renaissance.* Chicago, 1934.

SUN YAT-SEN

Sun Yat-sen, *San Min Chu I, The Three Principles of the People*. Traducción de Frank W. Price. Shanghai, 1927.
Paul M. A. Linebarger, *The Political Doctrines of Sun Yat-sen*. Baltimore, 1937.

EL COMUNISMO CHINO

Mao Tsê-tung, *On People's Democratic Dictatorship*. Traducida en Otto van der Sprenkel (ed.), *New China: Three Views*, pp. 180-97. Londres, 1950.
Mao Tsê-tung, *China's New Democracy*. Traductor desconocido. Nueva York, 1945.
Liu Shao-ch'i, *How To Be a Good Communist*. Traductor desconocido. Peking, 1951.
Documentary History of Chinese Communism. Dirigida por Conrad Brandt y otros. Cambridge, Mass., 1952.
Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 277 (Philadelphia, 1951), *Report on China*, editado por H. Arthur Steiner.
New China: Three Views. Dirigida por Otto B. van der Sprenkel. Londres, 1950.
Benjamín I. Schwartz, *Chinese Communism and the Rise of Mao*. Cambridge, Mass., 1951.

Indice

Prefacio ... 7

Nota editorial ... 10

1. El punto de vista chino ... 11
2. Antes de Confucio ... 21
3. Confucio y la lucha por la felicidad humana ... 38
4. Mo Tse y la búsqueda de la paz y del orden ... 61
5. Mencio y el énfasis sobre la naturaleza humana ... 85
6. El escepticismo místico de los taoístas ... 113
7. El autoritarismo de Hsun Tse ... 136
8. El totalitarismo de los legalistas ... 158
9. Los ecléctico de Han ... 185
10. Budismo y neo-confucianismo ... 216
11. Reacción contra el neo-confucianismo ... 251
12. Influencia de Occidente ... 271
13. Recapitulación ... 297

Notas ... 303

Referencias bibliográficas ... 317